ANNUS XXI - JANUARIUS-MARTIUS 1959 - N. 1

SALESIANUM

PERIODICUM TRIMESTRE

EDITUM A PROFESSORIBUS

PONTIFICII ATHENAEI SALESIANI

ROMAE

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
SAL
Los Gatos, Calif.

Directio: Pontificium Athenaeum Salesianum - Via Marsala 42 - Roma (302)

Administratio: Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (714)

52271

Spedizione in abbonamento postale
Gruppo 4°

INDEX

Articuli

Pietro Stella, *Crisi religiose nel primo Ottocento piemontese,* pag. 3.

Guillaume Ladrille, *Brèves réflexions sur la vérité et les premiers principes,* pag. 100.

Prospero Stella, *La prima critica di Herveus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gand: il « De intellectu et specie » del cosiddetto « De quatuor materiis »,* pag. 125.

Notae

Dario Composta, *Il XII Congresso internazionale di filosofia,* pag. 171.

Recensiones

XVI Semana Española de teología, *Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica* (J. Ramos), pag. 179; J. DE TONQUÉDEC, *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien* (A. M. Javierre), pag. 181; EMILE RIDEAU, *Paganesimo o Cristianesimo* (G. Quadrio), pag. 182; J.-P. SCHALLER, *Secours de la grâce et secours de la médecine* (G. Quadrio), pag. 183; A. CALCARA, *Il problema morale nei tempi moderni* (E. Quarello), pag. 184; ALFRED WILSON, *Perdono e pace* (G. Quadrio), pag. 184; ED. THURNEYSEN, *Doctrine de la cure d'âme* (P. Stella), pag. 185; G. ZAFFONATO, *Catechesi festiva. La legge* (E. Quarello), pag. 186; G. B. GUZZETTI, *La Morale cattolica* (G. Usseglio), pag. 187; GIUSEPPE MAUSBACH, *Theologia Morale* (G. Usseglio), pag. 188; JULES PAQUIN, *Morale e Medicina* (G. Usseglio), pag. 189; *Casus conscientiae propositi ac resoluti a pluribus theologis ac canonistis Urbis,* curantibus P. PALAZZINI - A. DE JORIO (G. Usseglio), pag. 190; JEAN DE FABRÈGUES, *Le mariage chrétien* (G. J. Sesto), pag. 191; A. ROLLA, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte* (N. M. Loss), pag. 191; G. M. PACE, *Incontro all'aurora* (N. M. Loss), pag. 193; P. AUVARY - P. POULAIN - A. BLAISE, *Les Langues sacrées* (N. M. Loss), pag. 194; T. PIATTI, *Il libro dei Salmi* (N. M. Loss), pag. 195; JOSEF SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo* (G. G. Gamba), pag. 197; *Il Vangelo unificato e tradotto dai testi originali,* a cura di PIETRO VANETTI (G. G. Gamba), pag. 198; P. CAROLUS VLADIMIRUS TRUHLAR, *Antinomiae vitae spiritualis* (E. Valentini), pag. 199; G. PAPASOGLI - T. TADDEI, *Annibale Maria di Francia* (A. Favale), pag. 200; ALESSANDRO MASSERON, *La leggenda francescana* (A. Favale), pag. 200; PHILIP HUGHES, *Síntesis de historia de la Iglesia* (A. Favale), pag. 201; *Catholicisme anglais* (A. Favale), pag. 201; D. P. VALENTINO, *La castità cristiana è amore* (E. Valentini), pag. 202; *Jahrbuch für Mystische Theologie* (E. Valentini), pag. 202; GERMÁN MÁRTIL, *Los Seminarios hoy* (E. Valentini), pag. 203; PAUELS HUBERT, *Gottes Leuchten auf einem Menschenantlitz* (E. Valentini), pag. 204; *Lui e... io. Conversazioni spirituali* (E. Valentini), pag. 205; JACQUES CHRISTOPHE, *St. Jean Bosco ou la paternité retrouvée* (E. Valentini), pag. 206; P. MATTHAEUS CONTE A CORONATA, *Institutiones Juris Canonici* (G. J. Sesto), pag. 207; GERARDO ESCUDERO, *Gli Istituti Secolari: Che cosa sono e come vivono* (G. Bruno), pag. 207; Dr. LUIS SENCILLO, *Hyle, La materia en el Corpus aristotelicum* (D. Composta), pag. 209; ANDRÉ HAYEN, *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (L. Bogliolo), pag. 209; *Kant und die Scholastik heute,* herausgegeben von JOHANNES B. LOTZ (G. Girardi), pag. 210; MAURICE VANHOUTE, *La notion de liberté dans le « Gorgias » de Platon* (D. Composta) pag. 214; ENZO PACI, *Storia del pensiero presocratico* (D. Composta), pag. 214; *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei* (D. Composta), pag. 217; SILVESTRO BANCHETTI, *Il significato morale dell'estetica vichiana* (F. Amerio), pag. 217; *Saint Jean Bosco* (E. Valentini), pag. 218; *Contributi dell'Istituto di Psicologia,* Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (F. G. Grasso), pag. 218.

Nuntia bibliographica pag. 220.

Opera accepta pag. 228.

SALESIANUM (Rome)

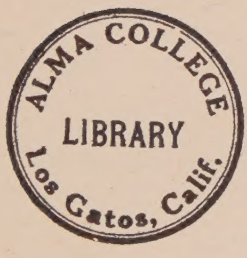
Periodicum trimestre

THEOLOGIAE · JURIS CANONICI · PHILOSOPHIAE · PAEDAGOGIAE

ANNUS XXI

JANUARIUS-MARTIUS 1959

1



Directio PONTIFICIUM ATHENAEUM SALESIANUM
VIA MARSALA, 42 - ROMA (302)

Administratio SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
CORSO REGINA MARGHERITA, 176
TORINO (714)

v. 21
1959

omnia jura proprietatis vindicabuntur

Nihil obstat
NAZARENUS CAMILLERI, Revis. Deleg.

Imprimatur
Mons. ALOISIUS COCCOLO, Vic. Gen.

Director **ALFONSUS M. STICKLER**

Secretarius **STANISLAUS KAHNÈ**

Sponsor **EUGENIUS VALENTINI**

Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 64

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO, 1959

CRISI RELIGIOSE NEL PRIMO OTTOCENTO PIEMONTESE

PIETRO STELLA

La situazione religiosa nel Piemonte all'inizio del secolo XIX

Pochi periodi della storia del Piemonte ebbero un ritmo così vorticoso come l'ultimo lustro del '700 ed il primo quindicennio dell'800. E ad essere agitati non furono solo gli avvenimenti civili. La bufera sferzò spietatamente anche la vita religiosa in larghezza ed in profondità. Non fu solo lo spirito nuovo della rivoluzione francese ad agitare le acque, nè unicamente l'astro napoleonico. Già nel '700 piemontese si trovavano intime crepe nella struttura apparentemente solida della Chiesa subalpina, le quali affiorarono in solchi più o meno profondi nel clima di sommovimento generale del primo Ottocento.

A metà dell'ultimo decennio del '700 il ministro della Santa Sede in Piemonte descriveva la situazione religiosa subalpina in termini sufficientemente rassicuranti e speranzosi. La fede nel popolo è viva; ottimi sono in genere i vescovi ed i parroci; degni di lode il clero secolare ed il clero regolare, di cui il ministro della Santa Sede elogia lo zelo e la dottrina *sanissima,* non intaccata da quelle che lui chiama *massime correnti* (gallicane, gianseniste, illuministe). Il popolo è devoto e corre in massa alla Messa ed alle altre funzioni religiose (1). Nondimeno il ministro nota anche qualche causa di malessere: la troppa ingerenza del potere laico negli affari della Chiesa: nella esecuzione dei

(1) « Tutte le altre Diocesi (oltre quella di Torino) sono bonissime, e ben governate, per quanto è a mia cognicione; li Vescovi sono ottimi, e buoni sono li Parrochi ». « Nelli stati di S. M. vi è molta Religione e lo vedrà il Ministro della Santa Sede dalla folla, con cui il Popolo corre alle Chiese, tanto per assistere al Sacrificio della Messa, quanto per prendere la benedizione del Santissimo Sacramento. La Religione non è solamente nel basso Popolo, ma ancora nella Nobiltà e negli altri ceti ». « Darò una breve idea degli Ordini Regolari. In generale li suddetti sono osservanti del loro Istituto, assidui nel confessare, ed accorrono con molto zelo ad assistere li moribondi essendovi chiamati quantunque de' suddetti non siano loro Penitenti, e ciò in generale di tutti gli Ordini Regolari. Gli Uomini dotti fra essi non sono molti... la dottrina di tutti gli Ordini Regolari è sanissima, nè si è tra essi introdotta alcuna delle massime correnti, che sia falsa o sospetta » (È un brano inedito della relazione di Modestino Pellicani, pubblicata in parte da Pietro Savio nel volume: *Devozione di Mgr. Adeodato Turchi alla S. Sede.* Testo e 677 documenti sul Giansenismo italiano ed estero (Roma, 1938), pp. 449 ss.

decreti della Santa Sede, nella disciplina, perfino, interna degli Ordini religiosi; « il Ministero ama di mettere le mani in tutte le cose, e dove loro meno appartiene ». Inoltre è preoccupante l'insegnamento dei canoni all'Università, fatto su una linea gallicana e febbroniana; dottrine che sono condivise dal ceto dei magistrati e si ripercuotono in un atteggiamento antiromano nel trattare gli affari ecclesiastici e in uno spirito poco religioso dei giovani addottorati in legge. Accanto alla tendenza gallicana, il ministro nota ancora la tendenza giansenista di qualche prete di Torino e di Saluzzo (2).

Se la situazione religiosa si fosse mantenuta in quel clima di stabilità, in cui si trovava nel 1796, quando il ministro della Santa Sede vergò la sua relazione, forse la Chiesa subalpina sarebbe stata in grado di riassorbire quelle venature che già nel Settecento ne intaccavano l'ortodossia e la disciplina; ma il ritmo vorticoso degli avvenimenti militari, politici e delle ideologie fece sì che queste venature si manifestassero come vere crepe nei primi tre lustri del secolo XIX.

Il 1797 vide ballare decine di preti e frati attorno all'albero della libertà insieme ai repubblicani giacobini; vide preti abbandonare il loro sacro ministero per ridursi a fare da guardia nazionale. Il 1799 ed il 1800 assistettero ai voltafaccia politici dell'alto clero a pro della monarchia o della repubblica, mentre i sacerdoti in cura d'anime si mostravano incresciosamente divisi in partiti in favore della democrazia o dell'antico regime, tra partigiani e avversari del clero costituzionale di Francia (presto ne diremo qualcosa più minutamente).

Nel 1788 è il canonico penitenziere d'Ivrea che in veste di capitano dei carabinieri arresta il suo vescovo, perchè non s'era pronunciato tempestivamente per la repubblica (3); mentre nel breve intervallo dell'occupazione austro-russa più di un centinaio di preti repubblicani vengono incarcerati nelle prigioni del Senato o nel forte di Verrua (4). Il popolo accorre in chiesa per cantare *Tedeum* per i successi della repubblica, poi della monarchia, e quindi della repubblica. *Tedeum* ancora per l'aggregazione del Piemonte alla Francia e per i trionfi di Napoleone...

Ma forse vari di questi fatti non sarebbero avvenuti o non avrebbero inciso sulla compagine della Chiesa subalpina, se non fossero stati ispirati o almeno accompagnati da strutture ideologiche contrastanti con la sana dottrina cattolico-romana, ch'era stata un vanto della tradizione ecclesiastica piemontese. Più che i fatti, sono le idee ad incidere sullo spirito umano. E poichè nei primi tre lustri si manifestarono idee eterodosse tra il clero dotto ed il clero in cura d'anime, è lecito parlare di travaglio o crisi religiose nel primo Ottocento piemontese. Crisi dovute agli attacchi del deismo, del gallicanesimo e del giansenismo: crisi in campo giuridico e dommatico, morale, ascetico e mistico.

Certamente l'eterodossia non dominò mai in Piemonte, non si può tuttavia

(2) P. SAVIO, *op. cit.*, p. 450.

(3) TOMMASO CHIUSO, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*, vol. II (Torino, 1887) p. 58. Sul canonico Moretta, massone e patriota, si veda anche ARTURO BERSANO, *L'abate Francesco Bonardi e i suoi tempi*. Deput. di St. patria Subalpina, Torino, 1957, pp. 88 s. e gli studi del Luzio e del Soriga citati dal Bersano.

(4) CHIUSO, *op. cit.*, pp. 127 s.

negare che in Piemonte nel primo Ottocento serpeggiarono idee non del tutto ortodosse, ch'ebbero una preparazione immediata nel giurisdizionalismo, nell'illuminismo e nel giansenismo degli ultimi decenni del '700 e che furono represse o corrette nei decenni immediatamente seguenti la Restaurazione.

Non vogliamo enumerare tutte le persone o gruppi di persone che la pensarono meno rettamente in materia religiosa: la documentazione che attualmente abbiamo sottomano non permette di fare un'enumerazione del genere. Vogliamo soltanto esporre alcune linee dottrinali meno ortodosse che si manifestarono nella compagine del pensiero religioso subalpino nel primo Ottocento. Ma con questo non intendiamo delineare un quadro completo della situazione religiosa o del pensiero religioso del primo Ottocento in Piemonte. Ciò dovrà ancora farsi ed il nostro lavoro presenta solo alcuni aspetti di tale quadro. Desideriamo perciò che alla nostra antologia di persone e problemi si dia solo il valore di contributo alla storia religiosa del primo Ottocento piemontese e chiaramente s'intenda che vogliamo presentare solo « alcune crisi religiose » manifestatesi in Piemonte all'inizio dell'Ottocento.

ATTACCHI GALLICANI E GIANSENISTI

Travaglio giuridico e dommatico

I. - Attacchi gallicani all'ecclesiologia e alla sacramentaria

1. Il clero costituzionale e i Concili nazionali di Francia. — La posizione geografica del Piemonte, al confine con la Francia, rende particolarmente interessante lo studio dell'atteggiamento dottrinale che venne coltivato in campo ecclesiologico alla fine del Settecento ed all'inizio dell'Ottocento, cioè in un periodo in cui in Piemonte l'ecclesiologia gallicana si contrapponeva più vigorosamente a quella romana.

Il Piemonte fu un campo di lotta, ha perciò importanza non disprezzabile lo stabilire come e quando si ebbe in definitiva il prevalere dell'ecclesiologia romana.

L'insegnamento di diritto canonico dell'ultimo trentennio del '700 all'Università di Torino era stato d'ispirazione giurisdizionalista: ispirato, in linea di massima, al gallicanesimo del De-Marca riguardo alla costituzione della Chiesa, al regalismo di Launoy riguardo alle teorie sul matrimonio cristiano (5). Anche l'insegnamento dei seminari non dovette essere del tutto esente dall'influsso gallicano; le molte edizioni fatte a Torino della teologia del Collet dimostrano che

(5) P. Stella, *Giurisdizionalismo e Giansenismo all'Università di Torino nel secolo XVIII*, in « Salesianum », XX (1958), pp. 209-249; 352-415. Ora in Biblioteca del « Salesianum », n. 52, con qualche aggiunta. Citeremo la paginazione di quest'ultimo. Si vedano anche: Arnaldo Bertola, *Di un'opera inedita di Carlo Sebastiano Berardi sul governo della Chiesa e dello Stato*, in « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino », 91 (1956-1957) pp. 420-468; A. Bersano, *op. cit.*

tale opera era molto usata. Ed il Collet, per quanto fosse chiaramente antigiansenista, riguardo all'ecclesiologia è gallicano (6).

Non mancarono in Piemonte difensori del primato e dell'infallibilità del Romano Pontefice (7). Il ministro della Santa Sede cercava di cogliere l'occasione per fare introdurre nell'Università le istituzioni canoniche del Devoti (8), in cui si difendevano decisamente le prerogative del Papa (9), ma il precipitare degli avvenimenti politici negli ultimi anni del '700 non gli permise di svolgere un'energica e duratura azione filoromana. Che anzi, alla fine del Settecento e all'inizio dell'Ottocento si aggiunsero nuovi impulsi, cronologicamente successivi, che aumentarono la spinta verso un'interpretazione ecclesiologica gallicana.

Le idee democratiche in campo ecclesiologico alimentate nel clima della rivoluzione in Francia e concretate nella Costituzione civile del clero (12 luglio 1790), nel giuramento civico, nel primo e nel secondo Concilio della Chiesa nazionale di Francia (agosto 1797, giugno-agosto 1801) ed inoltre la pressione esercitata dal governo francese, particolarmente dopo l'annessione del Piemonte alla Francia (1802), per ottenere una gallicizzazione dei sentimenti patriottici piemontesi ed una gallicanizzazione dei loro sentimenti religiosi, furono i fatti che concorsero a rincrudire il gallicanesimo in Piemonte.

La Costituzione e il giuramento civile del clero non potevano passare sotto silenzio nell'ambiente ecclesiastico piemontese, già preoccupato per gli sconvolgimenti della vicina Francia. A Torino fin dal 1791 si stamparono opuscoli (10) che condannavano l'assetto repubblicano della Chiesa di Francia; assetto che aveva causato scissione e dissidi tra il clero e la disapprovazione della Santa Sede.

(6) STELLA, *op. cit.*, p. 80.

(7) *Ibid.*, pp. 79 s.; Romualdo Pastè (*Il Quietismo e il Giansenismo in Piemonte*, in « La Scuola Catt. », 1815, p. 202) fa cenno dell'opera del conventuale Antonio Bonaventura Presbitero *De Romani Pontificis primatu et infallibilitate*. Si tratta dell'appendice al libro del Rolle intitolato *La necessità della confessione auricolare...* Cfr. STELLA, *op. cit.*, p. 79, n. 149, e DE-GREGORY, *Storia della vercellese letteratura*, Pt. IV, Torino, tip. Chirio e Mina, 1824, p. 277.

(8) SAVIO, *op. cit.*, p. 449, n. 2.

(9) *Joannis Devoti Institutionum Canonicarum*, libri IV. Editio altera, Romae, Zempel, 1792, t. I, titulus III, sect. I, *De Summo Pontifice*, paragr. XV, p. 168: « *Atque in eo quidem judicio, quod Pontifex ex cathedra emittit, hoc est universalis Magistri suscepta persona, in definiendis fidei controversiis errare non potest* ».

(10) *Riflessi sulla Costituzione civile del Clero esposti all'Assemblea nazionale dal sig. Abate Maury Deputato di Piccardia*. Traduzione dal francese di G. M. Massa. Premessovi un estratto dei Decreti stabiliti dall'Assemblea sulla Costituzione del medesimo Clero. Torino, 1791, presso Francesco Prato.

— *Tutti han torto ossia lettera a mio zio sulla Rivoluzione di Francia*. Quinta edizione. *Ils ne savent être justes, et veulent êtres libres. Œuvres ine...* Torino, 1794, presso Francesco Prato Librajo in Dora Grossa. — *Tutti han ragione, ossia riflessioni sul libro « Tutti han torto »*. E altri libri, segnalati da Francesco Prato in copertina a *Tutti han torto*, come: *Le Pasteur solitaire des Alpes Cottiennes au désert de Coasse Paroisse de s. Jacques; à la Nation Piémonteise, et à toute âme, qui craint le Seigneur.* — *Questione importante, se ci sia qualche differenza tra la Religione, che si professava in Francia quattro anni fa, e quella, che si professa presentemente.* — *Storia della Rivoluzione e di Francia e del Re Luigi XVI...*

— *La Lega della teologia moderna colla filosofia a' danni della Chiesa di Gesù Cristo svelata in una Lettera di un parroco di città ad un parroco di campagna per servire di risposta al « Confronto istorico dei nuovi cogli antichi Regolamenti rapporto alla Polizia della Chiesa per trattenimento de' parrochi della Campagna »*. Terza edizione con aggiunte, 1790, s. l., s. e. (ne possiede copia il Pont. Ateneo Salesiano). La prima edizione è posteriore alla Costituzione

Si vigilava sui preti che dal 1789 al '96 avevano esulato dalla Savoia, da Nizza e dalla stessa Francia e si erano rifugiati in Piemonte, perchè si temeva che propagassero le idee innovatrici francesi (11). Ciononostante non mancarono di circolare tra il clero fogli e libelli favorevoli al giuramento civile del clero e alla Costituzione, introdotti da preti savoiardi (12) o forse anche stampati clandestinamente (13).

Già nel 1789 furono chiamati dal card. Costa al *redde rationem* don Gregorio Giuseppe Bertoletti della parrocchiale di S. Pietro a Savigliano e Michele Gautier dell'oratorio della stessa città. Il primo, avuta una paterna riprensione, si scusò dichiarandosi « alienissimo e per temperamento e per personale insufficienza, dal volersi erigere a maestro nelle correnti vertenze, e molto meno fautor di partito » (14). Il secondo s'incaponì nel suo favore per la Costituzione civile del clero, che, a suo parere, aveva risuscitato l'uso della Chiesa primitiva (15) e nel marzo 1794 venne espulso dall'oratorio di Savigliano (16).

Dopo la fuga del Re (dicembre 1796) e l'instaurazione del regime repubblicano, i gallicani, i giansenisti e i giacobini diedero libero sfogo alla loro grafo-

Civile del Clero (contro cui polemizza). Romualdo Pasté segnala un'edizione fatta a Novara il 1825 (PASTÉ, *op. cit.*, p. 197).
— *Raccolta di Lettere Pastorali dei Vescovi di Boulogne, Annecy, Fréjus e Toulon.* Traduzione dal francese, Vercelli, G. Panialis, 1790-91; Carmagnola, P. Barbié, 1791. Rilegate in volume dall'editore torinese F. Prato (ne ha copia il Pont. Ateneo Salesiano).

(11) G. B. SEMERIA, *Storia della chiesa metropolitana di Torino...*, (Torino, Fontana, 1840) p. 371; CHIUSO, *op. cit.*, II, pp. 6 s.

(12) « Riguardo al giuramento richiesto dalla Convenzione pensa [Michele Gautier] potersi il medesimo prestare nel senso, e modo esposto in un foglio del Signor Fontaine Professore in Chiamberì, qua portato da Preti Savojardi » (Don Cappelli, pievano di S. Salvatore a N. N. della Curia torinese, lett. del 7 ott. 1793. Arch. Curia Arcivesc. di Torino, Corrispondenze 1790-1794, n. 508).

(13) *Accordo dei veri principj della Chiesa della Morale, e della Ragione, su la Costituzione civile del Clero di Francia. Esposto da' Vescovi Membri dell'Assemblea Nazionale Costituente.* Tradotto dal Francese 1792, s. l., s. e. Ne trovammo copia ad Albugnano in Monferrato. L'originale francese fu stampato a Parigi nel 1791 e ne ha copia la Bibl. del Pont. Ateneo Salesiano.

(14) D. G. G. Bertoletti al card. Costa, lett. ms. del 23 giugno 1789. Arch. Curia Arcivesc. di Torino, Corrispondenze 1746-1790, n. 751.

(15) « Io giunsi in Saluzzo la mattina stessa, in cui V. S. [forse il vic. generale Borghese] Ill.ma Rev.ma ne ripartì per restituirsi alla Metropoli fui così privato dell'onore di poter renderle personalmente i miei doveri con rammarico uguale al vivo sentimento di riconoscenza per le lusinghevoli espressioni del suo pregiatissimo foglio. Io vedo alcuna volta il Padre Gautier, e dai privati ragionamenti con lui tenuti sulle novità del tempo raccolgo 1° ch'egli non approva tutti i decreti della Convenzione Nazionale riguardanti la Chiesa; sul punto solamente dell'elezione agli offizj ecclesiastici crede buonamente, che la nuova maniera d'eleggere stabilita nella costituzione civile del Clero s'avvicini a quella de' primi secoli del Cristianesimo. 2° Riguardo al giuramento richiesto dalla Convenzione pensa potersi il medesimo prestare nel senso, e modo esposto in un foglio del Signor Fontaine Professore in Chiamberì, qua portato da Preti Savojardi. Intorno al Primato del Papa, e l'ubbidienza al medesimo dovuta non ha errore contro la fede, ne ho sentito mai massime sediziose, ne perturbative della pubblica autorità. Questo è quello, che secondo la verità, e la carità io debbo, e posso dire in risposta alle sue dimande per scarico di mia coscienza » (Lett. del pievano Cappelli già cit.).

(16) Il carteggio tra il card. Costa, Michele Gautier, il P. Giambattista Brero superiore dei Filippini a Savigliano e di altri attorno al Clero costituzionale di Francia va dal 22 giugno 1789 al 4 aprile 1794 (Arch. Curia Arcivescovile di Torino, registri Corrispondenze 1746-1790; 1790-1794). È di grande interesse per le questioni connesse: giudizi sull'autorità del Papa, sul Sinodo di Pistoia, ecc. Va tenuto in conto per un profilo del Gautier, che fu il maggior controversista giansenista nel Piemonte del primo Ottocento. Le vicende del Gautier vengono descritte dal prof. Bersano nel lavoro citato più sopra.

mania per proclamare e diffondere le loro vedute democratiche in materia ecclesiastica. Messi a tacere nel periodo austro-russo, ripresero l'orchestrazione democratica appena tornati i francesi. L'attenzione dei giansenisti è attratta specialmente dalle vicende del clero costituzionale francese.

La Costituzione civile del clero, per natura non giansenista, ma gallicana (ispirata più al gallicanismo politico che a quello ecclesiastico) (17) ebbe come fautore principale il capo spirituale del giansenismo di quei tempi: Henri Grégoire (18). Non ebbe vita florida e fu molto ostacolata. Nel 1795 le file del clero giurato s'erano assottigliate; alcuni avevano disertato lo stato ecclesiastico; altri (molti) avevano ritrattato e s'erano riconciliati con Roma. Grégoire, profondamente persuaso di avere nella Costituzione civile del Clero un mezzo provvidenziale, se pure non perfetto, per il rifiorire della Chiesa gallicana, non poteva orientarsi verso una riconciliazione con Roma. Fondò gli *Annales de la Religion,* ritemprò i fedeli rimasti, rianimò e rinsanguò il partito languente. Dal 1797 (anno del primo Concilio nazionale) al 1801, l'energia e *le savoir faire* di Henri Grégoire fecero sì che si stabilissero vescovi costituzionali in trenta dipartimenti. Per il 29 giugno di quell'anno è convocato il secondo Concilio ed il mondo giansenista è mobilitato per la sua riuscita.

In Piemonte Michele Gautier, ormai dimentico dell'amaro calice fattogli bere dal Card. Costa e dagli austro-russi nelle carceri di Verrua, riprende il suo apostolato per ottenere l'adesione del clero piemontese al clero costituzionale di Francia. Se ne fece fautore divulgando la traduzione degli atti del primo Concilio, che fece stampare nel 1798 a Milano (19) e con una serie di opuscoli in parte tradotti dal francese e qualcuno originale.

Nel 1799 pubblicò una *Raccolta di opuscoli di Filosofia cristiana e di ecclesiastica giurisdizione compilati dal volgarizzatore del Concilio nazionale di Francia, prete e cittadino piemontese,* Torino, Avondo, 1799 (20).

Nel libello *Questione se i Vescovi delle altre Cattoliche Chiese debbono immischiarsi nella causa de' Vescovi e Preti giurati di Francia?* (Torino, Avondo,

(17) Jean Leflon, *La crise rivolutionnaire,* in Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise,* vol. XX, p. 59.

(18) P. Pisani, *Henri Grégoire,* in *Dict. de Théol. C.,* VI; cl. 1854-1863.

(19) *Canoni e Decreti del Concilio Nazionale di Francia celebratosi in Parigi l'anno dell'era cristiana 1797. Cominciato ai 15 d'agosto e conchiuso ai 15 novembre dello stesso anno. Volgarizzamento di un ecclesiastico italiano dedicato ai Vescovi dell'Italia.* Milano dalla stamperia Italiana e Francese, a S. Zeno, N° 534. Anno VII repubblicano, pp. LXI-264. (Ne conserva un esemplare la Bibl. del Pont. Ateneo Salesiano).

Meritano di essere segnalate: la dedica ai « Reverendissimi e venerabili in Cristo Padri i Vescovi di Nostra Italia » (pp. III-XVIII) sottoscritta: « Umilissimo, divotissimo ed obbedientissimo servo e figlio in Cristo, l'Ecclesiastico Italiano »; e la « Prefazione. Il traduttore a chi legge » (pp. XIX-XLI). Gautier perora appassionatamente per la legittimità dei vescovi e preti costituzionali; invita alla comunione con essi, appellando all'« ardore primiero pel fomento e sostegno della cattolica unità, a quella carità sì vivace che bolliva in petto, non dirò negli apostoli, di cui vi gloriate di essere sucessori, ma negl'Ignazj, nei Cipriani, negli Atanasi, ne' Basilj, negli Eusebj di Vercelli e di Samosata... » (p. X). Gautier fa poi una breve storia della Costituzione civile del clero di Francia e del Concilio del 1797. È da rilevare infine l'italianità commossa che spira dalla dedica ai « Vescovi di Nostra Italia », « patria mia » (p. V), sottoscritta dall'Ecclesiastico italiano.

(20) Non ci fu possibile trovarne esemplari. È all'Indice dal 1818.

1801) (21) invitava i vescovi italiani ad intervenire e trasmettere « lettere consolanti di ecclesiastica comunione » ai prelati di Francia (*Questione*, p. 7).

Non contento di essersi rivolto ai vescovi, Gautier dedica « alla fraternità sacerdotale » la *Lettera de' Vescovi radunati in Parigi ai Prelati delle altre Cattoliche Chiese sulla prossima apertura del Concilio Nazionale di Francia, Volgarizzamento* (Torino, per gli eredi Avondo, l'anno dell'era cristiana 1801, della repubblica 9) (22). Michele Gautier s'era preoccupato di diffondere tra i sacerdoti l'originale francese della circolare ch'era stata trasmessa per mezzo della Segreteria degli Interni agli Ordinari piemontesi e all'Università nazionale (23); ne aveva distribuito copie ai due collegi di teologia e giurisprudenza legale e canonica dell'Università, ma poichè non potè *soddisfare l'avidità* di molti, s'interessò per presentarne loro una volgarizzazione (24). « Sovvengavi soltanto — scrive nella presentazione — che la carità sacerdotale, sebbene d'inferior grado gerarchico rivestita, non è meno dell'Episcopale di natura sua illimitata, ed obbligata pur essa ad accorrere per quanto più può, e coi mezzi suoi proprii in altrui sovvenimento dove il bisogno della Chiesa il richiede » (*Lettera*, p. 3).

Le circostanze particolari in cui versa la Chiesa di Francia richiedono appunto — secondo Gautier — l'intervento dei preti. In Francia c'è una parte copiosa ed illustre di pastori che non è guardata *con occhio di benevolenza* dal supremo Gerarca « benchè da sì lungo tempo con gemiti inenarrabili ne implori parole consolanti di pace, benchè piena verso la di lui Primazia e verso la Santa Sede del più profondo rispetto e del più inviolabile attaccamento » (*Lettera*, p. 3). Quale è dunque il compito dei sacerdoti, mentre la Chiesa di Francia si accinge a radunarsi nel Concilio nazionale? « Porgete, pertanto — prosegue Gautier — senza dilazione umili sì, ma vive, ed incalzanti istanze a' vostri Prelati, perchè seco voi uniti trasmettano alfine a' suoi (della Francia) Pastori lettere amorevoli di ecclesiastica comunione tanto da loro bramate, e sia almeno in ciascuna Diocesi Piemontese uno tra di voi deputato a spese comuni del Clero, per assistere a di lui nome a quel Concilio, qualora i vostri Vescovi non trovinsi disposti a potervisi recare, come ne furono invitati, personalmente » (*Lettera, ibid.*).

L'opera però di tanto apostolo era destinata a rimanere quasi sterile. In Piemonte si riuscì ad avere il favore di mons. Della Torre, vescovo d'Acqui, e del vescovo d'Asti, mons. Gattinara (25). Prima del Concilio da parte dei vescovi subalpini non si potè ottenere di più (26). Grégoire da Parigi il 24 febbraio 1801

(21) Ne possiede un esemplare la Bibl. del Pont. Ateneo Salesiano.

(22) Un esemplare, presso la Bibl. Reale di Torino.

(23) Lett. di Pagani a Degola del 15 ott. 1800 (Savio, *op. cit.*, p. 439); Gautier a Degola l'otto nov. 1800 (Savio, *op. cit.*, p. 488); Chiuso, *op. cit.*, II, p. 194.

(24) La volgarizzazione è opera del teol. collegiato can. Lorenzo Somis (Savio, *op. cit.*, p. 488).

(25) Savio, *op. cit.*, pp. 414 e 472.

(26) E quando il Concilio fu disciolto i giansenisti italiani amarono sottolineare le « felicitazioni » fatte a Degola « *pour la part prise par lui au Concile, notamment les archevêques ou évêques d'Acqui* [Della Torre], *Bobbio* [Fabj] *et Novare* [Portula] ». Cfr. Vaussard Maurice, *Les jansénistes italiens et la Constitution Civile du Clergé*, in « Revue Historique », 205 (1951), p. 258.

sollecitava un atteggiamento più risoluto da parte del vescovo di Noli e del vescovo d'Acqui: « *Puisque nosseigneurs les Evêques de Noli et d'Acqui reconnaissent la légitimité du clergé de France, comment n'ont ils pas le courage de le dire, de l'imprimer en face de l'Europe catholique?* » (Savio, *o. c.*, p. 414). Mons. Benedetto Solari pubblicò la sua lettera di comunione in data 10 giugno 1801 (27). Invano invece venne attesa la lettera di mons. Della Torre. Forse non aveva sbagliato di molto il segno il giansenista Vejluva, quando scriveva che Della Torre pensava « ad aprirsi il cammino con l'adulazione » (Savio, *o. c.*, p. 473). Ma si può anche aggiungere quel che Vejluva scriveva nella stessa lettera a carico del vescovo-frate d'Acqui; egli era antigiansenista ed infallibilista. Dalle stesse espressioni di Vejluva (« andava arcipretando nelle diverse terre della sua diocesi », « replicate inchieste se v'era qualche giansenista per potere recitare il *Sacrosante*... intavolare il discorso dell'infallibilità del Papa e provare che Papa e Chiesa sono sinonimi ») si può dedurre che mons. Della Torre s'era proposto il risanamento dottrinale della propria diocesi in senso filoromano (Savio, *o. c.*, p. 414).

La causa del clero di Francia trovò invece alcuni fervidi sostenitori tra il basso clero monferrino. Al tempo del primo Concilio (1797) venne spedito a Grégoire un indirizzo d'adesione alle « *précieuses vérités qui resplendissent dans les Canons et les Décrets du Concile National de France... et particulièrement celle de donner à César ce qu'est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* », sottoscritto da sei curati ed un maestro di teologia ad Asti (28). Nel 1801 furono i casalesi a mandare una lettera di comunione sottoscritta da sei preti e a nome di altri dodici da Bergancini (già da vari anni in disgrazia presso il suo vescovo mons. Ferrero della Marmora) (29).

Tra gli amici piemontesi di Grégoire si mostrò poco entusiasta fra Guglielmo della Valle che, di ritorno da Parigi pubblicò una *Instruzione pastorale sopra la sommissione dovuta alla legge civile e al governo compilata da Mons. Le-Coz metropolitano di Rennes per decreto dell'ultimo Concilio Nazionale di Parigi* (Torino, dalla stamperia Davico e Picco) (30). Nella presentazione, dedicata a Grégoire, scrive con tutta libertà: « Dico, che il giuramento oltre ad essere equivoco ne' suoi effetti, mi sembra impolitico per parte del governo, che lo esige dai ministri del culto. Appresso gli antichi la presunzione era a favor loro; e un sì; oppure una protesta teneva luogo di giuramento. Nicole fu di questo sentimento... (*Lettres de M. Nicole*, Suite du tome VIII, Paris, 1765, chez Guillaume De-Prais)... Infatti può egli ragionevolmente volere il giuramento fatto in favore di chi giura? E chi si presume capace di violare le leggi canoniche, le osserverà egli perchè giura di osservarle? » (Le-Coz, *Instruzione*, pp. v-vi).

Della Valle probabilmente si faceva eco di voci e giudizi raccolti a Parigi, e

(27) Riportata da Gautier, *Questione*, pp. 15 s.

(28) Inedito all'Archivio della Società di Port-Royal (Paris), citato da Vaussard, *a. c.*, p. 258.

(29) Vaussard, *a. c.*, l. c.; Bersano, *op. cit.*, pp. 330 s.; Codignola, *Carteggi di Giansenisti liguri* (Firenze, 1941), I, p. CCIX.

(30) Ne possiede un esemplare la Bibl. del Pont. Ateneo Salesiano.

dell'orientamento concordatario della politica di Napoleone, che il 15 agosto 1801 aveva ordinato la sospensione del Sinodo costituzionale. Ad ogni modo nel brano riportato c'era una giustificazione valevole per i giansenisti: l'autorità di Nicole.

Una ragione più profonda fece smorzare lo zelo e l'entusiasmo di Michele Gautier: il Concilio negò il diritto di voto ai semplici preti. Gautier, che era stato sostenitore (come vedremo meglio più avanti) della dignità e dell'autorità dei semplici preti, ne rimase profondamente contrariato e diresse ai Vescovi congregati a Parigi una « fiera rimostranza » (31).

Così avvenne che nelle stampe dei giansenisti piemontesi non si insistette più su un ordinamento ecclesiastico che ormai, nella stessa Francia, tramontava.

2. Polemiche religiose nell'epoca repubblicana. — La questione del clero costituzionale francese non fu l'unica ad angustiare gli spiriti religiosi subalpini; alla fine del '700 ed all'inizio dell'800 si suscitò un groviglio di polemiche su questioni religiose, che è troppo arduo descrivere esaurientemente ed organicamente. Fu un periodo (1797-1802) di maggior travaglio e sconnessione: vero specchio dei tempi.

Nel 1797 il vercellese Giovanni Antonio Ranza, ispirandosi agli scritti del calvinista Daillé, attaccò il domma cattolico della Confessione e la struttura della Chiesa con un *Esame della Confessione auricolare e della vera Chiesa di Gesù Cristo* (Milano, l'anno II della libertà italiana, 1798) (32). Vari scrittori fedeli a Roma o giansenisti affilarono i loro stili contro il cittadino Ranza e tra essi dal Piemonte anche Michele Gautier con due volumi dal titolo: *Dimostrazione del cattolico domma della sacramental confessione compilata dal prete cittadino Gautier contro l'Esame della confessione auricolare del cittadino Ranza* (Torino, Davico e Picco, 1800-1801) (33), con promessa di un'opera a parte riguardo alla vera costituzione della Chiesa. Ancora mezzo secolo più tardi troviamo citato il libro dell'ex-filippino, come opera di sana dottrina (34); e lo è, fatta tuttavia riserva per qualche idea gallicana, che qua e là traspare (35).

Contro il calvinismo di Ranza ed il giansenismo di Gautier scrisse il conventuale vercellese Antonio Bonaventura Presbitero: contro Ranza una *Lettera contenente le Riflessioni di un amico* (Vercelli, 1797); contro Gautier (che nel 1800 aveva ripubblicato il Catechismo di mons. Sciarelli) stampò l'*Esame critico dell'opuscolo intitolato « Catechismo delle indulgenze, secondo la vera dottrina della Chiesa »*, contro l'autore dell'opuscolo intitolato come sopra, pubblicato

(31) *Inedita* all'Archivio giansenistico di Parigi, segnalata da F. Ruffini, *I Giansenisti Piemontesi e la conversione della madre di Cavour* (Firenze, 1942), p. 78, n. 4.

Il secondo Concilio Nazionale di Francia segnò il tramonto delle aspirazioni richeriste accarezzate da qualche prete di Francia e condivise dal Gautier. Cfr. E. Préclin, *Les Jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du Clergé* (Paris, 1929), pp. 526-533.

(32) Su Ranza, cfr. Giuseppe Roberti, *Il cittadino Ranza. Ricerche documentate*, in *Miscell. di Storia Italiana*, vol. 29 (14° della II serie).

(33) Una copia, nella Bibl. del Seminario di Torino.

(34) M. Aubert, *La divina istituzione della Confessione* (Torino, De-Agostini, 1857), p. 113, nota degli editori torinesi.

(35) Cfr. per es. Gautier, *Dimostrazione*, vol. II, pp. 153 s., 163 ss. E per il Concilio di Parigi del 1797: vol. II, p. 199.

colle stampe Davico e Picco in Torino l'anno 1800, stampato in Vercelli, Ceretti, anno IX repubblicano.

In comunione di idee con Ranza e come lui, rappresentante estremista della corrente più estrema del democratismo religioso e politico dell'epoca, fu l'ex scolopio Gaspare Morardo. Spirito genialoide e nello stesso tempo schiavo delle ideologie di moda, in lui si succedono e talvolta si accomunano l'illuminismo, il deismo, ateismo, giurisdizionalismo regalista e gallicanesimo, giacobinismo e giansenismo, portati con spregiudicatezza al paradosso, al parossismo e allo sfacelo. Negli anni del giacobinismo Morardo appartenne alla categoria degli *apostoli della penna,* e la sua penna venefica lasciava indietro a gran distanza il cittadino Ranza, l'avvocato prete Spanzotti, il prete Pennoncelli, il cappuccino Ponza e tutti gli altri libellisti e fogliettisti della stessa risma (36). Quali argomenti fossero preferiti, può apparire dal sonettaccio seguente, mandato alle stampe a quei tempi col titolo di: *Due bastonate ai più grandi blateratori del giorno, Ranza e Morardo:*

Chi attendere volesse a far danari
Colle cattive stampe, ecco il secreto
Di certi autor, ch'or son famosi e chiari
Più che Socrate, Plato, ed Epitteto.
Convien contro de' Preti, e Regolari
Temprar la penna, ed in stil empio, e faceto
Lanciar de' Paradossi da somari
Contro la Chiesa, o qualche suo divieto.
Sprezzar chi crede in Dio, gli spirti forti
Esaltar, dar il titolo d'Eroi
A chi per Nume ha solo il Dio degli orti.
Così fe' ben Voltaire i fatti suoi
False merci spacciando ai meno accorti,
E Rosseau (!), che fa strage ognor fra noi.
O se imitar non vuoi
Questi increduli almen per far contanti
Scrivi massime nuove, e stravaganti.
Così molti ignoranti
Sogliono far, tra' quai Ranza e Morardo
Teologo e Filosofo bastardo.

Il Flagellatore dei Protei (37).

Tra i libelli scellerati di quel periodo scritti da Morardo ferirono maggiormente i sentimenti religiosi l'opuscolo *Del culto religioso e de' suoi ministri.*

(36) Chiuso, *op. cit.*, pp. 156-167.
(37) Presso la Bibl. Civica di Torino, miscell. 136. B. 19.

Pensieri di Gaspare Morardo (Torino, Morano, s. d., cfr. Bibl. Sem. d'Asti), *De' Predicatori dell'Avvento e della Quaresima* (s. e., s. d., cfr. Bibl. Civica di Torino), *Della religione e de' religiosi instituti* (38), *Cosa faremo delle Monache?* (s. e., anno VII della Repubblica francese, cfr. Bibl. Sem. di Torino), il *Giornale Ecclesiastico* e il *Giornale per gli Ecclesiastici dell'uno e dell'altro clero, di Gaspare Morardo* (1800-1801, cfr. Bibl. Civica di Torino), *La Chiesa subalpina l'anno XII della Repubblica francese* (Torino, anno X, 1802; cfr. Bibl. Sem. di Torino). È inutile descrivere simile robaccia. Ne parlano abbastanza Chiuso e Sforza (39).

Contro Morardo comparve la *Lettera amichevole dell'avvocato Bessone* (Giuseppe Michele) *professore di teologia nel Seminario arcivescovile diretta al professore emerito di filosofia e dottore al Collegio delle Arti liberali nell'Università di Torino Gaspare Morardi* (40). Bessone vorrebbe far rinsavire Gaspare Morardo mettendogli sott'occhio una silloge delle affermazioni eretiche, scandalose, ateistiche, spigolate dagli opuscoli sopra elencati. Inchiostro sprecato. Anzi Morardo rispose con una « pezza fuggitiva » (41).

Gautier in quel periodo era preoccupato per certe determinazioni libertarie governative che minacciavano di porre in serio pericolo i sentimenti religiosi piemontesi. Lo preoccupavano soprattutto la libertà di religione e la libertà di stampa. Ora il suo opuscolo contro le sfrenatezze dei libellisti gli attirò gli schizzi velenosi della penna di Morardo (42). Gautier rimbeccò con una *Lettera del cittadino Michele Gautier al cittadino Gaspare Morardo* (vol. I, Torino, 10 frimaio anno 9, 1801), in cui tra l'altro accetta il titolo onorifico di *giansenista,* che per lui, ben inteso, equivale a vero discepolo di Sant'Agostino (43) e rimbrotta la mala penna di Morardo.

Fu come attizzare il fuoco ad una polveriera. Il *Giornale per gli Ecclesiastici* diventa una scarica continua di denigrazioni contro Michele Gautier, il quale, da puntiglioso giansenista, replica con dei *Fogli periodici* (settimanali). È tale e

(38) Citato nel Catalogo posto in appendice all'*Elogio storico del Teologo Lodovico Pagano. Dedicato al ch. signore Giuseppe Charon, membro corrispondente dell'Ac. Imp. di Scienze, lettere ed arti di Torino. Magistrato nella Camera de' Conti in Napoli* (Torino, Morano, 1808, p. 192), presso la Bibl. Civica di Torino.

(39) Chiuso, *op. cit.*, pp. 53, 156-167. G. Sforza, *L'indennità ai giacobini piemontesi perseguitati e danneggiati* (1800-1802), in *Bibl. di Storia It. recente,* vol. II, pp. 197 s.

(40) Torino, presso Ignazio G. Genova, senza data, ma presumibilmente del 1801, anno in cui il Seminario venne chiuso, per essere riaperto nel 1805. Nel 1806 Bessone e gli altri professori di teologia vennero assunti nell'Università dove la facoltà teologica, soppressa nel 1802, venne ricostituita in quell'anno. Cfr. Chiuso, *op. cit.*, pp. 260, 285. Esemplare presso la Bibl. Civica di Torino.

(41) Morardo chiama « pezze fuggitive » i fogli volanti. Tale « pezza » è nella Civica di Torino, 75. E. 41.

(42) *Rimostranza al governo francese nella necessità ed utilità d'una religione nazionale. Volgarizzamento del P. Michele Gautier* (Autore: J. B. A. G. Grosier), Torino, stamp. Davico e Picco, 1801 (Bibl. del Pont. Ateneo Salesiano). — *Questione se la libertà di stampa debba esser in una repubblica illimitata ovvero raffrenata con giudiziosa censura. Soluzione del prete e cittadino Gautier,* s. d. (Bibl. Reale di Torino). — *Giornale per gli Ecclesiastici,* N. II, p. 19, cit. da Ruffini, *I giansenisti piemontesi e la conversione della madre di Cavour,* Firenze, 1942, p. 192, n. — Cfr. anche Savio, *op. cit.*, p. 490: Gautier a Degola, 8 nov. 1800.

(43) Ruffini, *op. cit.*, pp. 89 ss.

tanto il baccano e lo scandalo suscitato dai due, che la Commissione esecutiva deve intervenire e sospendere le due pubblicazioni (44).

Gautier ne è profondamente emozionato e scosso: « I miei fogli periodici — scrive a Degola il 31 gennaio 1801 — il credereste? furono sospesi dal governo per cabala irreligionaria. Il Morardo non avendo riuscito, il vigliacco, di far sopprimere le mie lettere... riuscì col Marocchetti nella soppressione de' miei fogli » (45). E Bergancini, alla vigilia del viaggio a Parigi per il secondo Concilio nazionale, lamenta che « per le cose ecclesiastiche continua un'insoffribile letargia. Direi anche furore e odio, se considero come è trattato il pio Gautier ed il suo foglio, unico cristiano fra noi, soppresso dopo due numeri » (46).

Al disopra di tutti i libelli, fogli e giornali di questo periodo, rispecchianti il tumultuare degli spiriti nell'era rivoluzionaria piemontese, si eleva un'opera in due volumi del sacerdote Gerolamo Emanuele Spanzotti, avvocato collegiato e segretario dell'Università dal 1800 al 1806: *Disordini morali e politici della corte di Roma esposti alla Santità di Pio VI.* Seconda edizione accresciuta e riordinata. Torino, anno IX. Dalla Stamperia di Giacomo Fea (47). Anche se riflette i marosi ribollenti della rivoluzione e la libellomania del tempo; anche se è farraginosa, non oggettiva, priva di « concetti saldi », tuttavia in relazione all'ambiente in cui è nata, è un'opera di « fondamentale » (48) importanza, perchè raccoglie ed esprime quanto il giurisdizionalismo gallicano e giacobino ha ereditato dal giurisdizionalismo del Settecento piemontese (Bono e Baudisson) (49) e dal gallicanesimo francese contemporaneo. Manzoni, che aveva gran cura nel selezionare i suoi libri, teneva i *Disordini* nella propria biblioteca di Brusuglio. Segno che il grande italiano, a prescindere dagli apprezzamenti che potè averne dato, giudicò il libro degno, se non di essere meditato, almeno di essere letto e conservato (50). Malgrado tutto, dunque, i *Disordini* rimangono un documento insigne della crisi di uno spirito di discreta levatura, quale fu quello di Girolamo Spanzotti e di un periodo particolarmente tormentato per la Chiesa subalpina. Dopo l'annessione del Piemonte alla Francia (11 settembre 1802) si ebbe un progressivo sedarsi degli animi, ma anche una più metodica pressione gallicana da parte dei gallicizzatori del Piemonte. Di questa vogliamo parlare nel seguente paragrafo.

3. La gallicanizzazione del Piemonte e la « Declaratio Cleri gallicani del 1682 ». — Più dannosa si prospettò all'ortodossia subalpina la campagna ideologica sferrata dai dominatori francesi dopo l'annessione del Piemonte alla

(44) *Ibid.*, p. 77.
(45) Savio, *op. cit.*, pp. 496 s.
(46) Bergancini a Degola, 4 marzo 1801 (*Ibid.*, p. 456).
(47) Ne fa un condensato dottrinale Mario Gorino, *Girolamo Spanzotti*, in *Bibl. della Società Storica subalpina*, CXXII (Torino, 1931), pp. 170-198. La terza edizione dei *Disordini* (Torino, Canfari, 1852), stando al Gorino è pedissequa della seconda. Noi citeremo dalla terza.
(48) La parola è di Gorino, *op. cit.*, p. 173.
(49) Stella, *op. cit.*, pp. 18-32.
(50) Gorino, *op. cit.*, p. 6.

Francia per ottenere la penetrazione delle idee gallicane, in appoggio della politica consolare prima, imperiale dopo, di Napoleone (51).

Con questo mandato era stato trasferito mons. Villaret dalla sede di Amiens in Piemonte, come commissario ecclesiastico (settembre 1803) e poi fissato alla sede episcopale di Alessandria, trasferita per istanza dello stesso Villaret a Casale.

Per una totale assimilazione del Piemonte alla Francia sembrava necessario che le istituzioni religiose fossero identificate a quelle francesi; bisognava che il clero, fortemente influente, fosse penetrato di spirito gallicano. Eppure il clero in Piemonte sembrava un mezzo refrattario alla politica di riunione. Il clero in genere, malgrado tutto, appariva attaccato a Casa Savoia ed alla Santa Sede e guardava con inquietudine e preoccupazione al laicismo francese, che avrebbe potuto prendere piede in Piemonte (52).

La politica ecclesiastica napoleonica era nel periodo consolare di carattere regalista ed episcopalista e comportava da una parte la sottomissione dei vescovi allo Stato, e dall'altra del clero regolare e secolare ai vescovi (53). L'azione di Villaret doveva dunque tendere a gallicanizzare il clero piemontese e a sottrarlo all'influsso diretto della Santa Sede. L'opera del Villaret non era certo facile, nè fu coronata da esito felice. I vescovi si sentivano a disagio ed invitavano i subalterni ad aver pazienza (54). Il basso clero si mantenne refrattario e talvolta ostile (Tacel, *a. c.*, pp. 131-133). D'altra parte nemmeno lo stesso Villaret fu strumento cieco nelle mani dell'imperatore, sicchè questi trovò più utile servirsi dell'arcivescovo di Torino, Della Torre, che si mostrava più duttile. Villaret voleva una Chiesa spalleggiata dalla protezione dello Stato, non sottomessa al suo giogo (55). Perciò tollerò sul clero piemontese l'influenza diretta della Santa Sede, che per lui costituiva un prezioso contro-piede al regalismo imperiale, il quale da solo avrebbe ridotto, almeno esteriormente, il clero alla servitù (56).

L'azione di penetrazione della disciplina ecclesiastica francese poteva venire compromessa da incidenti gravi e clamorosi, ma per evitarli vegliava l'oculatezza ossequiosa dell'alto clero (57). Si cantavano meccanicamente *Tedeum* per ogni vittoria, si pregava per l'imperatore e si onorava S. Napoleone, si invocavano i fulmini del cielo contro i refrattari alla coscrizione militare (58). Ma sotto questa passività di superficie si nascondevano rancori ed opposizioni (59). Quest'atteggiamento del Villaret e del clero piemontese permise la sopravvivenza di vari

(51) Sulla politica ecclesiastica di Napoleone in Piemonte, cfr. Max Tacel, *Un prélat napoléonien: Monseigneur del Villaret évêque d'Amiens et de Casal, Chancelier de l'Université* (1739-1824), in « Revue du Rouergue », 9 (1955) pp. 1-30; 117-144. « Gallicaniser » il clero piemontese, è un'espressione usata da Portalis (Tacel, *a. c.*, p. 19).

(52) *Ibid.*, pp. 16 s.

(53) *Ibid.*, p. 21.

(54) Lettera ms. di mons. Ferrero della Marmora al Vicario Foraneo e Parroco di Moncalvo, presso l'archivio parrocchiale di Moncalvo (mazzo Corrispondenza).

(55) Tacel, p. 125.

(56) *Ibid.*, p. 132.

(57) *Ibid.*, p. 131.

(58) *Ibid.*, p. 132.

(59) *Ibid.*, p. 132. Al disagio degli ambienti ecclesiastici corrispondeva il malcontento degli ambienti civili, amministrativi e politici, contro la « tirannia » di Napoleone (Cfr. Bersano, *op. cit.*, pp. 63-83).

privilegi locali, tra i quali c'era la dispensa dall'insegnare nei seminari i quattro articoli gallicani del 1682.

In questo clima fermentava sotterranea l'opposizione del clero alla politica ecclesiastica di Napoleone, che poi nel periodo della Restaurazione sboccò in un attaccamento più tenace al Romano Pontefice. Già nel 1809, proprio nella diocesi di mons. Villaret, l'abate Canestri pubblicava, con l'approvazione del Vicario generale Salina, un opuscolo, intitolato *La moderna disciplina della Chiesa gallicana,* dove si trovano espressioni tutt'altro che favorevoli verso il clero gallicano francese (60). Eppure il Canestri non era un oppositore della concezione gallicana (61).

Ma gli ultimi anni del regime napoleonico furono caratterizzati da un maggiore irrigidimento sulle posizioni gallicane. Nel 1808 il Villaret fu richiamato in Francia ed il Piemonte perdette con lui un presule che ardiva resistere alle pressioni del ministro Portalis. Nel 1809 fu imposto sotto giuramento ai professori dei seminari l'insegnamento delle proposizioni gallicane (62) e la stessa imposizione venne fatta espressamente nel 1810 all'Università, dove — scrive il Chiuso — già prima più liberamente che nei seminari si propugnavano le proposizioni gallicane (63).

Ci fu tramandato come si comportarono i quattro professori di teologia dell'Università. Essi giurarono, per non perdere la cattedra, e poichè era obbligo insegnarle, ne affidarono l'incarico al professore di storia ecclesiastica, avvocato Giuseppe Michele Bessone (64), il quale ne avrebbe dovuto fare un'esposizione

(60) *Ibid.*, p. 131.

(61) Bertola, *a. c.*, p. 447.

(62) Chiuso, *op. cit.*, II, p. 286. Sappiamo che nel seminario di Vercelli insegnò le proposizioni gallicane il teologo Vittorio Giacinto Gambarova (cfr. lettera inedita di Migliavacca a Mocca, 1° settembre 1807, preso la Bibl. Seminario di Vercelli). Questi pubblicò a Biella, sua patria, una *Traduzione del culto de' Santi e della Vergine, opera di monsignore Neercassel, Tomi due,* in Biella 1775 (cfr. De-Gregory, *Storia della vercellese letteratura,* pt. IV [Torino, tip. Chirio e Mina, 1824], p. 198).

(63) *Ibid.*, p. 288. L'insegnamento gallicano all'Università, a Restaurazione avvenuta, fu motivo di pene per Prospero Balbo, il quale così ne scriveva al Sovrano: « Ma le proposizioni della Chiesa Gallicana? Questa parte d'insegnamento, se tale potè chiamarsi, non ebbe principio per ordine mio, e non l'ebbe nell'Università, ma si bene in tutti i seminarj per ordine di tutti i vescovi. Or finalmente dicea taluno, i seminaristi andranno all'Università, e saranno aggiongeva tal altro, saranno graduati i Teologi; quasi che i seminaristi non avessero già da più anni passato ogni giorno sino a quattro volte per le strade, e per le piazze le più popolose nell'abito loro proprio, ed in lunga fila a due per due, per venire all'Università e ritornarsene al Seminario: e quasi che oltre la Teologia morale, la Dogmatica, la sacra scrittura e la Storia Ecclesiastica l'Università, non avesse somministrato ai seminaristi il mezzo d'imparare la Logica, la Metafisica, la Filosofia morale, la Fisica, il Greco, l'Ebraico, e le altre lingue Bibliche, ed Orientali? in tutta la Diocesi, e nelle circonvicine, dove ora questi giovani attendono a lavorare nella vigna del Signore, si può comodamente far giudizio delle scuole ove furono addottrinati, e quanto alla collazion de' gradi accademici, non si erano forse incominciate le fonzioni coll'applauditissimo Dottorato di un Teologo di chiaro grido? (Pasio) » (il nome proviene anche dalla penna di Prospero Balbo). Cfr. Memoriale di P. Balbo a S. M., 15 Luglio 1815, ms. var. 105/2 della Bibl. Reale di Torino). Si precisi dunque quanto, sulla scorta del Piovano, scrivemmo del Pasio nel lavoro già cit., pag. 93.

(64) Del « famoso » abate Giuseppe Michele Bessone fa un accenno l'*Elogio del teol. e cav. don Gaspare Saccarelli, cappellano di S. M., fondatore dell'Istituto della Sacra Famiglia ed Amministratore della Parrocchia dell'Immacolata Concezione in Borgo San Donato di Torino scrit-*

« storica ». L'avvocato Bessone era stato discepolo del professore Bono (65) e quindi educato al regalismo, che per vari decenni aveva trovato nella facoltà giuridica una munita roccaforte. Si capisce dunque come mai i teologi abbiano trovato comodo gettare sulle sue spalle il non grato compito.

Il titolo delle prelezioni pubblicate dal Bessone denota quanto fosse contraria l'opinione pubblica a tale insegnamento:

Expositio Declarationis Cleri Gallicani anni 1862. *Quam non sponte, sed exigentibus adjunctis, non ex partium studio, sed ut prudentiae Legibus obtemperarent, non ad ingenii, vel animi ostentationem, sed officii necesssitate compulsi, non in Sedis Apostolicae contemptum, se ut honorem pariter ac gloriam,* cum legitimis ejus juribus *tuerentur, et ne in illo negotii genere,* quod ratio non respuebat, gravissima probabant exempla, et nulla censura notabat *Ecclesiasticis ac civilibus Praepositis resistendo, divinae ordinationi resisterent, Sacrae Facultatis in Academia Taurinensi Professores adoptarunt, et an:* 1810, *et qui secuti sunt, Auditoribus suis, libera tamen cujusque fidei, et opinionis facultate concessa, proposuerunt.* — Scripsit I. U. D. I. M. B. H. E. P. (66) Kalend. Junii an. 1810 (Taurini, pp. 62).

Malgrado però che il titolo fosse così poco favorevole alla difesa pubblica della *Dichiarazione gallicana,* la trattazione è una difesa serrata, che cerca di dimostrarne la verità teologica e la legittimità pratica, in quanto le libertà, enunziate da tale dichiarazione, furono *sempre* in uso nella Chiesa, furono insegnate non solo in Francia, ma anche *in multis Italiae, ac Germaniae Universitatibus* (67) *e infine mai furono riprovate e condannate dalla Santa Sede* (68).

Il Bessone per provare la superiorità del Concilio sul Papa, la possibilità di

to dal teologo Francesco Saverio Reggio Prevosto di Vigone (Torino, tip. Falletti e comp., 1868), p. 62.

Si veda anche A. Brofferio, *Storia del Piemonte dal 1814 ai giorni nostri,* I° (Torino, 1849), pp. 38-40. Id., *I miei tempi,* vol. X (Torino, 1859), pp. 100 ss. — *Necrologia dell'avvocato e sac. Giuseppe Michele Bessone* (attribuita dal Gioberti all'avv. Carlo Pinchia), Torino, 1834, dalla Regia tipografia. V. Gioberti, *Il gesuita moderno* (Losanna 1846), II, pp. 345 ss; V, pp. 22 s.; ediz. Vigevano, 1848, II, pp. 322-326; VI, pp. 19-23. Pasquale Mattalia, *Storia di Vigone,* Torino, Calenza, 1880. La Bibl. Civica di Torino conserva quattro lettere orig. del Bessone, insieme alla *Necrologia* (ms. Mazzo 4). Una delle lettere è indirizzata all'avv. Carlo Pinchia.

Bessone nacque a Vigone il 31 dicembre 1766 e morì il 13 dicembre 1833. Ricevette gli ordini sacri dal Card. Costa. Nel 1805 insegnò teologia morale e nel 1810 storia ecclesiastica nell'Università (cfr. nota 40). Nel 1814 venne rimosso dalla cattedra universitaria, ma venne nominato vicebibliotecario dell'Università e membro del Collegio di Legge. L'anno seguente fu promosso a Bibliotecario e a Revisore per la Gran Cancelleria. Fu anche Giudice sinodale e per qualche tempo Rettore dell'Università e Preside della Facoltà di Legge. Negli ultimi anni il suo prestigio declinò. Gioberti attribuisce alle mene dei Gesuiti la destituzione di Bessone dalla carica di Revisore.

(65) P. Savio, *op. cit.,* p. 569.

(66) *Iuris Utriusque Doctor Iosephus Michael Bessone Historiae Ecclesiasticae Professor.* Conserva una copia di quest'opuscolo la Bibl. Naz. di Torino.

(67) Bessone, *op. cit.,* p. 7.

(68) *Ibid.,* p. 8: « *Licet autem eos Romani Pontifices non probarent, nulla tamen unquam affecere censura, nisi quum primum Episcopus inventus est, qui in sua Dioecesana Synodo has propositiones ut totidem* fidei *articulos obtrudere ausus fuit, quod factum damnatum immerito nemo dicet, quum excessum Episcopalis Judicii contineat, quum temere praesumet contra tot insignes piosque viros, ac Summos Pontifices, quum denique in injuriam Gallicanae Ecclesiae, ejusque Patrum inflectatur* ».

errare di quest'ultimo anche in questioni di fede (*non pertinaci et obstinato animo!*), la superiorità dello Stato sulle manifestazioni esteriori della Religione, si serve del De Marca (p. 6), di Bossuet, di Dacher (p. 58), di Natale Alessandro (p. 59), Fleury (p. 26) ed altri autori gallicani, citati espressamente.

Forse l'unica nota personale del Bessone è l'interpretazione della condanna che l'*Auctorem fidei* fa delle proposizioni gallicane adottate dal Sinodo di Pistoia. Il documento pontificio, secondo Bessone, non volle condannare le proposizioni gallicane, ma solo la loro dolosa intrusione tra gli articoli di fede. Il quale atto è un abuso del potere episcopale ed un'ingiuria al Pontefice ed alla Chiesa gallicana: « *Nulla ibi ut legenti cuique manifesto constat censura quatuor articuli afficiuntur, nec ipsi* temerarii ac scandalosi *pronunciantur: quod enim damnatur: est insidiosa eorundem in decretum de fide inscriptum inclusio* » (69).

Per avere una pubblica riprovazione dell'insegnamento dell'avvocato Bessone bisognerà aspettare la Restaurazione: farlo prima sarebbe stato imprudente e pericoloso per l'autore di tale riprovazione, e non solo per lui. Il libello antigallicano uscì nel 1814, ormai in regime sabaudo (70) col titolo di *Amichevoli riflessioni sopra l'opuscolo intitolato « Expositio Declarationis Cleri Gallicani anni 1682... »* (s. d., s. l., di pp. 157). L'anonimo oppositore (71) riprende le sessantadue pagine del Bessone per farne una confutazione minuta, talvolta basata su solidi argomenti oggettivi, talaltra fatta di sottili argomenti *ad hominem* (72).

Bessone venne gratificato di varie denunzie a Roma. Monsignor Pietro Savio riporta un pro-memoria anonimo, in cui vengono imputate a Bessone varie proposizioni perniciose e scandalose (73). In un altro pro-memoria, in cui ricorrono espressioni simili al primo e che da mons. Savio è attribuito a Pio

(69) *Ibid.*, p. 40. Si noti il chiaro atteggiamento antipistoiese, che non ci sarebbe, se Bessone invece di essere stato soltanto un gallicano, fosse stato un giansenista.

(70) Amichevoli riflessioni, p. 42: si parla dell'*ora cessato Governo*. Tuttavia già nel 1810 un anonimo denunziò in un memoriale ms. l'insegnamento della *Declaratio* come un attentato all'autorità e all'infallibilità del Papa: « Observationes generales super Declarationem Cleri Gallicani anno 1682, 19 martii circa Pontificiam auctoritatem » dirette a « Monseigneur » (Della Torre?) e segnate: Torino li 22 maggio 1810 (Bibl. Reale di Torino, ms. Misc. 108/2).

(71) Forse ne è autore il domenicano Anfossi. Si veda un'annotazione ms.: « Controversie contro membri dell'Università degli Studi... Avv. Besson, da Roma Anfossi contro », Bibl. Civica di Torino, 75. E. 41/4, ms. interfol. tra pp. 16-17. Di Anfossi è nota l'opera: *Motivi per cui il P*(adre) *F*(ilippo) *A*(nfossi) *D*(omenicano) *ha creduto di non potere aderire alle quattro proposizioni gallicane* (Roma, s. e.), 1813, 2 voll. Possiede una copia delle *Amichevoli Riflessioni* la Bibl. del Convitto Ecclesiastico torinese.

(72) Bessone ad es. dice che se espone la *Declaratio cleri gallicani*, lo fa *non sponte*, ma perchè lo vogliono le circostanze: « per non resistere alla divina ordinazione, resistendo a' Superiori Ecclesiastici e civili ». Eppure, commenta il polemista, la *Declaratio* fu condannata dai Sommi Pontefici, fu rigettata da eminenti personaggi, che prima vi avevano aderito (per es. Bossuet) ed è da rigettarsi persino in forza della stessa *Declaratio*: « A sentir meglio la forza della mia difficoltà riduciamola in un sillogismo. Secondo il IV Articolo della Dichiarazione, i decreti del Papa in materia di fede obbligano tutta la Chiesa; la Bolla *Inter multiplices* [di Alessandro VIII], in quel che riguarda l'ecclesiastica Podestà è un Decreto del Papa in materia di fede; dunque obbliga tutta la Chiesa. Ma questo Decreto riprova le quattro Proposizioni Gallicane. Dunque obbliga tutta la Chiesa a riprovarle con lui. Dunque stando alla stessa Dichiarazione dopo la Bolla *Inter multiplices* non è più lecito a chicchessia d'insegnarle, e molto meno era lecito al Sig. Professore di esporle » (*Amichevoli riflessioni*, pp. 5 s.).

(73) Savio, *op. cit.*, p. 98, n. 1.

Brunone Lanteri (74), vengono denunziati alla Congregazione dell'Indice alcuni trattati manoscritti del Bessone: *De legibus, De historia ecclesiastica, De quatuor propositionibus cleri gallicani*. In quest'ultimo documento viene tra l'altro notato: « Egli è amicissimo della miglior gioventù e facilmente sarà proposto per professore di canonica nell'Università di Torino, e non mancherà di insegnar caldamente il febbronianismo, con tutti gli errori dell'avvocato Bon (75) ... ultimo professore nell'Università suddetta, di cui egli è degno allievo » (76).

L'aver imposto il pubblico insegnamento dei principii fondamentali del gallicanesimo nell'Università di Torino, fu senza dubbio uno dei passi più felici della politica ecclesiastica napoleonica in Piemonte. Forse più rilevante che l'aver ottenuto la docilità e malleabilità dei vescovi. Questi infatti nelle lettere pastorali, accanto ad espressioni gratulatorie ed adulatorie all'indirizzo di Napoleone, non fecero mancare espressioni di sudditanza alla Santa Sede, di cui Napoleone veniva presentato fedele suddito ed esecutore. « Ecco, scrive il duttilissimo fra tutti Della Torre, arcivescovo di Torino, implorare da lui (dal Papa) lumi, autorità, e indirizzo opportuno a ristabilire la ecclesiastica disciplina, la legittima gerarchia del clero, la pubblica pietà del popolo ». L'elogio di Napoleone si risolve in esaltazione della Sede Apostolica, anche se tra i meriti dell'Eroe il duttile Della Torre deve necessariamente elencare l'aver « richiamato dalla tomba la gallicana Chiesa, l'unica adatta, alle circostanze di una nazione sconvolta » (così, mons. Della Torre!) (Chiuso, II, p. 291).

L'Università peraltro, molto più che i vescovi era preparata ad un'accettazione piena del gallicanesimo, perchè di esso ormai aveva un'esperienza più che trentennale.

Notiamo infine come negli anni 1809-1814 con l'insegnamento delle proposizioni gallicane venne realizzato in parte quello che nel 1800 era stato il sogno di Michele Gautier: unificare l'insegnamento teologico, conformarlo a « semplicità e purezza », sottrarlo nei seminari all'iniziativa dei vescovi, molti dei quali, per confessione dello stesso Gautier, erano « attaccati alla Curia Romana », coordinarlo a quello dell'Università imponendo dappertutto « un corso di teologia stampato e disteso a seconda dell'insegnamento dell'Università » (Savio, *o. c.*, pp. 494 s.).

Fu un sogno realizzato solo in parte, perchè, come avvertimmo, all'Università il professor Bessone impostò l'insegnamento delle proposizioni del 1682 su base strettamente gallicana antipistoiese, mentre i suoi colleghi (Bruno, Agodino, Bardi) non amarono occuparsene.

Tuttavia il grano gettato ebbe i suoi frutti; e più avanti vedremo come questi si manifestarono e preoccuparono anche dopo la Restaurazione.

4. Struttura della Chiesa e primato del Papa. — Dopo aver delineato rapidamente la pressione gallicana esercitata nel periodo rivoluzionario e nel periodo

(74) *Ibid.*, p. 560, n. 3.

(75) Sul quale si veda Savio, *op. cit., passim*, Stella, *op. cit.*, pp. 18-29 e Luigi Bulferetti, *Agostino Bono giurisdizionalista piemontese e critico degli scritti giuridici del Leibniz*, in « Rivista di Filosofia », XXXVIII (1947) fasc. 1-2.

(76) Savio, *op. cit.*, p. 560.

napoleonico, ci si permetta di raccogliere qualche nota più dettagliata sugli atteggiamenti dottrinali nel primo Ottocento.

La chiave di volta dei vari atteggiamenti ideologici di questo periodo è la concezione della struttura della Chiesa. Vogliamo perciò esordire con l'esame delle opinioni sulla posizione che occupano nella Chiesa il Vescovo di Roma, gli altri vescovi separati o uniti in Concilio, i semplici sacerdoti e i fedeli.

Anzitutto non mancarono i fedelissimi al Papa ed alle sue prerogative, i quali riconoscevano il Pontefice di Roma come la suprema autorità giurisdizionale e magisteriale della Chiesa, Padre comune, infallibile nelle sue decisioni *ex cathedra*. Per costoro l'infallibilità pontificia era dottrina, se non *de fide catholica,* per lo meno *theologice certa* e *communis inter catholicos*. Tra questi fedelissimi è facile collocare il nome di Pio Brunone Lanteri e quello dei suoi *Amici* (77). Nel nostro studio sul Giansenismo all'Università di Torino accennammo agli opuscoli infallibilisti dell'abate Rolle (1787 e 1789). Nel 1803-1804 scrisse un'appassionata difesa del primato giurisdizionale e dottrinale del Papa il torinese Giacinto Andrà contro il giansenista Vittore Sopransi (78), contro il Sinodo di Pistoia ed in genere contro i giansenisti. « *Christus,* afferma francamente Andrà, *uni Petro infallibilem clavium potestatem detulit* » (vol. I, p. 185, II, p. 40); « l'autorità di Gesù Cristo è passata alla Chiesa per organo principalmente di S. Pietro » (vol. I, pp. 160; 168 s.; II, p. 40).

Ma accanto a questi c'era una seconda categoria di persone, che ritenevano il primato giurisdizionale e magisteriale del Pontefice dottrina disputata nell'ambito dell'ortodossia tra romani e gallicani.

Giambattista Ferrero, ad esempio, ch'era stato vicario generale a S. Benigno del card. Gerdil, scrive nel 1805 che non vuole intaccare le « opinioni teologiche intorno a' Concilj », nè si sente « da tanto » (79). Ed un avversario dei giansenisti, il cappuccino Agostino Borelli, scriveva nel 1808: « *An vero infallibilis sit necne, Pontifex, haec est quaestio scholastico polemica nondum ab Ecclesia definita* »: disputata tra i teologi francesi contro gli spagnoli, i

(77) *Ibid.*, pp. 544-558, 560-572.

(78) *Apologia delle Omelie di Monsignor Turchi Vescovo di Parma o Apologia della verità e della Religione. Opera di Giacinto Andrà torinese,* Torino, presso Michelangelo Morano e fratelli Reycends, s. d., ma del 1803-1804. Il secondo vol. è dedicato a mons. Giambattista Canaveri « vescovo di Biella [e lo fu fino al 1803] caro alla Chiesa e al R. Pontefice », perseguitato, come mons. Turchi, « dalla calunnia, dallo spirito di partito, dall'empietà », e che « seppe sradicare la zizania dal campo Evangelico ». Vi si accenna all'abiura di Vittore Sopransi prima di spirare (1804) e ad una *Storia del Giansenismo,* scritta dallo stesso Andrà, che non abbiamo potuto rintracciare. *L'Apologia delle Omelie...* si trova presso il Pont. Ateneo Salesiano e nella Bibl. del Sem. di Asti. L'opera del Sopransi *Riflessioni sulle omelie del Frate Turchi vescovo di Parma,* s. d., vendibile in Biella, ed in Casale, venne edita probabilmente per cura di Bergancini (Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri,* Firenze 1941, t. III, p. 246). Al Bergancini fu anzi attribuita (De-Gregory, *op. cit.*, IV, p. 109). Certo trovò in giansenisti monferrini fervidi propagatori (Savio, *op. cit.*, p. 442, 459, n. 1).

(79) G. B. Ferrero, *Disamina de' dommi e della morale religiosa de' Teofilantropi* (Torino, Soffietti, 1805) pp. 220 s., nota.

tedeschi e gl'italiani. Borelli conclude schierandosi a favore degli infallibilisti, la cui sentenza ritiene « *communior et vera* » (80).

V. Marengo invece, teologo collegiato dell'Università, si esprime (scrivendo contro il giansenista Girolamo Panini) con tono sospensivo, non pronunciandosi cioè a favore dei filoromani o dei filogallicani. Segue insomma la consuetudine — adottata già nel secolo precedente all'Università — di tacere sulle questioni disputate: « *Adde si velis,* scrive Marengo, *ut Romanae curiae fautoribus placet, in summi Pontificis ex cathedra resplendentis oraculis...* » (81).

L'atteggiamento degli infallibilisti era certamente quello gradito a Roma, e all'incaricato della Santa Sede a Torino, che negli ultimi anni del Settecento, tentando d'introdurre le istituzioni canoniche del Devoti, praticamente tentava d'introdurre all'Università l'insegnamento dell'infallibilismo.

L'atteggiamento di coloro che sostenevano le supreme prerogative del Papa come *doctrina communior* o come *disputata* trovava un appoggio autorevole nella teologia del Gazzaniga, in cui fin nelle edizioni posteriori alla Restaurazione si leggeva che l'infallibilità pontificia era dottrina disputata tra romani e gallicani, *salva caritate et unitate*. Gazzaniga dava cioè cittadinanza cattolica alle teorie gallicane in questo punto (82). Non fa dunque meraviglia che

(80) Borelli e Migliavacca, 16 luglio 1807, lett. inedita presso la Bibl. Semin. di Vercelli.

(81) *Catholici subalpini in Panini Hyeronimi epistolam animadversio,* s. l., s. d., p. 3. Presso la bibl. parrocchiale di Moncucco Monferrato.

(82) Si noti che per De Marca (sec. XVII) la dottrina gallicana era da ritenersi poco diffusa e tollerata: « *L'opinion, qui attache l'infaillibilité au pontife romain est la seule qui soit enseignée en Espagne, en Italie et dans toutes les autres provinces de la chrétienté, de sorte que ce qu'on appelle le sentiment des docteurs de Paris doit être rangé parmi les opinions qui ne sont que tolérées... Toutes les universités, excepté cependant l'ancienne Sorbonne, s'accordent à reconnoître dans les pontifes romains l'autorité de décider les questions de foi par un jugement infaillible. Bien plus, nous voyons encore aujourd'hui enseigner en Sorbonne même, cette doctrine de l'infallibilité du souverain pontife...* ». Riportato in una nota di GOUSSET-DONEY alla voce « Gallican » del BERGIER, *Dict. de Théologie* (Besançon, 1854, vol. III, p. 576).

Un secolo e mezzo dopo, alla vigilia del Concilio Vaticano, il gesuita Giovanni Perrone, strenuo difensore dei privilegi del Papa, contro le impugnazioni del giansenista Vincenzo Palmieri ancora annotava che, mentre la dottrina del primato è dottrina di fede, ogni ulteriore precisazione sui privilegi e i limiti del primato è dottrina, *salva fide* discussa tra gallicani e romani (*Praelectiones Theologicae*, vol. IV, *de locis theologicis,* Parisiis, 1863, vol. IV, *de locis theologicis,* pt. I, sect. II, cp. I, n. 482, n. 2, p. 200). Coloro che rifiutano di sottomettersi « dogmaticis judiciis Pontificis ex cathedra definientis » non sono eretici, ma ribelli: « qui refragantur, hoc ipso se rebelles ac refractarios patefaciunt » (*de loc. theol.,* pt. I, sect. II, cp. IV, propos. II, n. 774, n. 1, p. 321). All'obiezione poi: « *Sententiam de praeminentia Pontificis supra Concilium jam obsoletam apud plurimos esse, ac magis in dies vilescere* », risponde: « *Obsolevit ac viluit haec sententia apud plurimos neoterios, quibus nova placent,* conc.; *apud sanos catholicos theologos,* nego ». Ed annota che questi neoterici « *ut plurimum sectari moralem doctrinam rigidiorem* » « *de loc. theol.,* pt. I, cp. III, prop. II, n. 649 e 652, pp. 274 s.).

In altri termini. La posizione del Perrone è di deciso favore verso il Primato del Papa sul Concilio e sulla sua infallibilità (riguardo a cui invece si esprimeva in modo incerto Gazzaniga). Ritiene tali privilegi *doctrina communis apud sanos theologos.* Ammette — e in questo è col Gazzaniga — che esistono *cattolici* fautori dell'opposta posizione gallicana, i quali non sono nell'eresia, ma nell'errore.

Le qualifiche teologiche date in Piemonte all'inizio dell'Ottocento, non si discostano da quelle formulate da Gazzaniga e da Bolgeni (cfr. STELLA, *op. cit.,* p. 87). Abbiamo documenti inediti della polemica condotta a voce e per via epistolare tra Bersani, Rettore di Casale Popolo, e Agostino Migliavacca, da Morano. La polemica verte sul primato, sull'infallibilità, sul valore delle Bolle Papali e su argomenti morali. La qualifica che Bersani e i suoi amici danno

anche in Piemonte le idee gallicane trovassero cittadinanza tra gli ecclesiastici.

Per i giansenisti l'opposizione al privilegio dell'infallibilità papale derivava dal fatto che i Papi avevano condannato ripetutamente capi di dottrina giansenistica. Per loro le Bolle pontificie che condannarono Arnauld, Quesnel, Pistoia e la Costituzione civile del clero costituivano una prova lampante che il Papa era tutt'altro che infallibile allorchè decretava non in comunione con gli altri vescovi nel Concilio ecumenico. Spanzotti nei suoi *Disordini* esprime questi concetti con retorica verbosa (83).

Dal canto suo Agostino Migliavacca, giansenista di Morano (Casale), è pienamente sicuro non solo che il Papa può sbagliare, ma che di fatto ha sbagliato. Infatti la Bolla *Auctorem fidei* condanna le libertà gallicane, che furono « definite » dai « concili » di Basilea e di Costanza. Per questo egli e i suoi amici si sentono in dovere di rigettare la Bolla e addirittura « dommatizzare » contro di essa e « accantonare quella mal intesa ubbidienza provvisoria », che d'altronde — notiamo noi — porta il marchio febbroniano (84).

I giansenisti distinguono il « rispetto » dovuto al Papa come primate della Chiesa dal « rispetto » dovuto o non dovuto alle Bolle papali. Molte Bolle dommatiche, secondo loro, non meritano in coscienza alcun rispetto, perchè sono frutto della cabala curiale, dell'ambizione papale e condannarono sane dottrine e pii e dotti autori (85).

Il Vescovo di Roma, secondo i Concili di Lione e di Firenze, detiene il primato sugli altri vescovi, non solo di onore, ma anche di giurisdizione. Ma questa giurisdizione, ripetono i giansenisti e i gallicani piemontesi (facendo eco alle teorie del gallicanismo ecclesiastico), consiste in un *jus inspectionis*, perchè venga conservata la fede e la disciplina secondo i canoni conciliari. « Confesso di buon grado, scrive Gautier, che a preferenza di ogni altro Vescovo quel di Roma è singolarmente incaricato in virtù di sua primazia nell'Episcopato di vegliare con autorevole ispezione sopra il gregge di Cristo, e di spegnervi le divisioni, e gli scismi dovunque insorger possano, e di legarne tutte le parti con applicazione non mai intermessa, nell'unità dello spirito col vincolo della pace » (86).

Quanto all'autorità giurisdizionale e magisteriale il Vescovo di Roma è alla pari con gli altri; figlio dello stesso Padre, fratello maggiore, ma sempre fratello degli altri vescovi, compartecipe dell'unico, individuo episcopato (87).

Continuiamo a seguire le elucubrazioni di Michele Gautier riguardo alle funzioni dei vescovi, dei sacerdoti e dei fedeli nella Chiesa giacchè le idee di Gautier (fatta eccezione per la questione millenaria, di cui parleremo più

ai loro avversari non è quella di eretici e giansenisti, ma di appartenenti al partito così detto giansenista; confessano che questi « partitanti » sono cattolici, ma aggiungono che sono dei « tollerati », inclini al settarismo e allo scisma.

(83) Spanzotti, *Disordini*, pt. II, cp. III, ed. cit., pp. 70-91.

(84) Migliavacca a Bersani, lett. del 23 ottobre 1807 (Bibl. Seminario di Vercelli).

(85) Cfr. più avanti la nota 131 ed il testo corrispondente.

(86) Gautier, *Questione*, p. 10.

(87) *Ibid.*, pp. 1 e 8.

avanti) erano condivise dai circoli giansenisti torinesi e monferrini. Esponendone dunque i principî ecclesiologici, riteniamo di presentare il patrimonio dottrinale comune anche ai suoi amici (88).

Dall'unità dell'episcopato, Gautier ricava il diritto e il dovere imprescindibile per tutti i vescovi *in solidum* d'intervenire dove l'unità della Chiesa è in periçolo. In perfetta armonia con Grégoire, Gautier vuole che cessi la disunione del clero in Francia, non però secondo la via scelta dalla maggior parte e seguita da Napoleone: la sottomissione a Roma, quanto piuttosto per la via opposta: l'adesione e sottomissione al clero costituzionale. Gautier pone i vescovi davanti al loro preciso dovere d'intervenire. « Dunque non rimane ai nostri vescovi (d'Italia) a mio vedere nè causa, nè pretesto veruno dall'esimersi di prendere attiva ingerenza in cotesta gran causa e come arbitri, e come giudici naturali. Quali arbitri legittimi, perchè interpellati, ed eletti espressamente dai Vescovi francesi a darne il ragionato parere, e quai veri giudici, perchè la Curia Romana co' suoi aderenti, se ben vi badano, ne forma insieme a que' Vescovi in contesa le parti » (*Questione,* p. 11).

Talvolta il democratismo episcopalista di Gautier scivola in democratismo presbiteriale. Nell'introduzione alla *Lettera de' Vescovi radunati in Parigi,* scrive che la « carità sacerdotale » è come quella dei vescovi « di natura sua illimitata », quindi *obbligata in solidum* « ad aiutare le altre Chiese bisognose » (*Lettera,* p. 3). E nella *Questione* minaccia i vescovi che, se non intervengono con la loro « carità » (autorità di giudici e arbitri nel gregge di Cristo) interverranno i « gerarchi e pastori del second'ordine ». « Sappiano, scrive egli, che se la causa della religione e della giustizia vien da essi massimamente nella nostra Italia messa in non curanza, benchè posti nel primo rango dell'Ecclesiastica Gerarchia, cui fu divinamente, e principalmente commessa, non mancheranno in Israele gerarchi, e pastori del second'ordine, che ne prenderanno, e ne sosterranno altamente le parti, sicchè non s'abbia giammai a verificar tra di noi la minaccia profetica, pur troppo avveratasi nell'antico Israele: *Transibunt multi dies in Israël... absque Sacerdote Doctore* (*Paralip.,* II, cap. XV. 3) » (*Questione,* p. 11).

Infine quanto all'origine dell'autorità ecclesiastica, anche il democratismo presbiteriale dell'ex-filippino minaccia di scivolare allo stadio più primitivo della sovranità popolare. Infatti, scrive Gautier, il diritto di eleggere i « Pastori legittimi » spetta al popolo cristiano, mentre la confermazione nelle *proprie Chiese* è riservata al rispettivo Metropolitano, « secondo i canoni primitivi sanzionati dalla venerazione di tutto l'universo contro cui non v'ha consuetudine in opposto che possa prevalere » (*Questione,* p. 12).

Gautier però non giunse mai ai sottofondi del democratismo ecclesiastico, dissolto in grossolano gallicanismo politico. Vi giunse il suo avversario Gaspare Morardo. Questi, portando al parossismo i principî gallicani, perviene alla conclusione paradossale che capo della Chiesa romana e primate della Chiesa uni-

(88) Per i monferrini si veda Savio, *op. cit.,* p. 502. Per i torinesi, si vedrà più avanti il loro accordo nella polemica contro Sineo.

versale può essere lo stesso Napoleone. All'imperatore Morardo regala già in partenza, senza discussioni, il potere disciplinare della Chiesa; inoltre auspica che per elezione democratica possa ottenere « il sacerdozio e il supremo Pontificato ».

« Senza dubbio il Governo *disciplinario* della Chiesa essenzialmente è legato e indivisibilmente unito alla podestà sovrana e alla imperatoria dignità: non però il sacerdozio o il supremo Pontificato che dalla libera elezione de' fedeli dipende, ossia dai popoli cristiani o dai loro rappresentanti... A chi si appartiene quest'avventurosissima elezione? In origine certamente alla moltitudine de' fedeli, e al clero: ma per evitare ogni confusione e disordine ai rappresentanti di questa moltitudine e del clero è riservata questa gran causa. Il Senato adunque, il Consiglio di Stato, il Corpo legislativo, il Tribunato, una Deputazione del Popolo Romano, e quelli fra il Clero che prove han date di saviezza, di moderazione, di tolleranza, e di civismo potranno fare a universale felicità l'attesa gloriosa elezione.

« Qui però dir potrebbe taluno, che se questa elezione può dirsi valida per costituire un Patriarca della Chiesa Gallicana, punto non gioverebbe per dichiarare il Capo della Chiesa universale: ed io rispondo, che essendo tutti i Sovrani gl'immediati rappresentanti dei popoli ed avendo in conseguenza essenzialmente il diritto di nominare il sommo Pontefice, certamente il maggior numero de' Sovrani col mezzo de' loro Ambasciatori insiem rimasti far possono di tutto diritto quest'utile importante scelta...

« Or quale implicanza che allora quando se ne andrà Pio VII agli eterni riposi venga prescelto in sommo Pontefice l'Imperatore? ».

Morardo conclude la sua ferratissima argomentazione con un'apostrofe eroicomica: « Il Sig. Vescovo di Besanzone, o qualunque altro potranno insorgere contro queste mie opinioni? insorgan pure: che io son pronto a caricarli con tutto il rispetto di geometriche dimostrazioni, e son pur pronto ancora a dimostrare tante e tant'altre luminose utilissime verità » (89).

5. Il dominio temporale dei Papi. — L'abolizione del potere temporale dei Papi era cordialmente desiderata da tutti i nemici della Corte romana.

Morardo scrive che il suo intimo amico Ludovico Pagano, saputo che varie province erano state tolte allo Stato pontificio, « esultava... e saltellava festoso (come Davide innanzi all'arca) che con un poderoso imperiale decreto tolto si fosse finalmente al Papa gran parte di quel dominio ne' tempi barbarici e ne' secoli d'ignoranza a lui accordato, dominio apertamente condannato nel vangelo dal divino legislatore » (90).

Spanzotti nei suoi *Disordini* aveva dato le ragioni dell'antievangelicità del potere temporale: *Osta il carattere dell'Ecclesiastica società* (che è società spirituale), *Osta la dottrina sacrosanta di Gesù Cristo* (che intese assegnare un potere

(89) Morardo, *Elogio storico del Teologo Lodovico Pagano*, pp. 139-143.
(90) *Ibid.*, p. 115.

spirituale), *Ostano gli insegnamenti de' santi Padri* (*Ecclesia nihil sibi, nisi fidem possidet*), *Osta finalmente la pratica de' primi secoli della Chiesa* (91). Ma per potere temporale l'avvocato collegiato intende una supergiurisdizione del Pontefice sugli affari temporali dei vari Stati. Contro di questa si scaglia nel capo I della parte II. Non nega invece al Papa, in linea di principio, la capacità di essere sovrano di un dominio temporale (92). Senonchè in concreto i molti disordini ch'egli vede, nati dalle tante ricchezze e dal dominio temporale, lo inducono ad auspicare (non per « fanatismo », « sì bene per il vantaggio pubblico della Chiesa e dello Stato ») la soppressione del dominio temporale; lasciando però al Papa « quanto fa d'uopo per un di lui decoroso sostentamento » (93). Quest'ultima affermazione potrebbe fare vedere in Spanzotti un precursore (non era il solo!) della Città del Vaticano.

Nel 1809 non esisteva più alcun dominio pontificio: Napoleone l'aveva soppresso. I subalpini che aderirono al verbo gallicano si sentirono chiamati ad esprimere il loro giudizio. La risposta rimane sulla linea tracciata da Spanzotti (conforme del resto ai principî giurisdizionalisti del '700). Il Papa, scrive il giansenista Carrega autore dell'opuscolo *De Tuenda Religione* (94), per sè può possedere beni materiali e può esercitare un potere civile: a riguardo non c'è nessuna positiva proibizione divina. Ma l'abbinamento del potere temporale al potere spirituale ha portato nel corso della storia a inconvenienti e scandali gravi.

« *Non ego,* scrive Carrega, *is sum qui civilis regni munia divino interdicto Romano Pontifici exercere nefas dicam. Effutiit id haereticorum audacia; sacri tamen ministerii ac politicae potestatis dignitatem sociare simul nec decorum satis, quin et gravi in Christianam rem damno saepius fuisse quis sobrius abnuerit? Eo nexu conversa Romanae Ecclesiae facies. Conflatam, ciendae auctoritati, Apostolicae Sedis imagine et nomine Curiam ambitus, avaritia, fraus polluerunt. Evangelica negotia prophano, qui apud Reges assolet, ritu tractabantur, nec mirum, si civilibus haec saepius posthaberentur, ac pessum ruerent. Flagrantior Romanos tuendi regni incesserat cupido: hinc domi forisque bella et contentiones, lacessitae Christianos inter Principes discordiae, et summi sacerdotii dedecorata majestas. Perrara pontificibus, postquam regnassent, sanctitas, nec labis expers, aut quae vetustis exemplis liceat comparari?* » (95).

Forse, aggiunge Francesco Carrega, c'è da temere che, tolto il dominio temporale, il Papa cadrà in balia dei Principi? « *Perperam sane, et falso. Nonne eadem Romano Pontifici auctoritas quae et Episcopis, priore licet excellat gradu? Sed quis Episcopos, quod pareant Regibus, mancipia dixerit?...* » (96). Car-

(91) Spanzotti, *Disordini*, pt. II, cp. I, pp. 39-52.
(92) *Ibid.*, pp. 51 s.
(93) *Ibid.*, pt. VIII, cp. II, p. 397.
(94) *De Tuenda Religione liber singularis*, Augustae Taurinorum, Ex typ. Soffietti anno MDCCCXI, pp. 43. Ne è autore il genovese Francesco Carrega. Cfr. Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri* (Firenze, 1941), vol. I, p. CLXII.
(95) *De Tuenda*, p. 11.
(96) *Ibid.*, p. 13.

rega aggiunge un argomento patristico ed uno scritturistico: 1° La Chiesa, asseriscono i Padri, è nata nell'Impero e tuttavia non è serva dell'Impero. 2° Gesù Cristo non ha dato alla Chiesa alcun potere temporale; e l'avrebbe assegnato, se ciò fosse stato richiesto dal fine specifico della Chiesa stessa (97).

L'argomentazione contro il potere temporale del Papa, come si può constatare, è condotta su di un terreno religioso e direttamente non ha mire politiche. L'autore scrive contro lo Stato pontificio perchè ha di mira il maggiore benessere interno della Chiesa. Si tratta di proteggere la religione: *De tuenda Religione.* E questo intento è ribadito nelle espressioni che chiudono l'argomento del potere temporale: « *Ea nimirum Religionis magnitudo quae nihil horum egeat, sed solis virtutibus inolescat* » (98).

6. Il Matrimonio cristiano. — Un argomento di angustie per i pastori d'anime e per i canonisti subalpini fu la legislazione sul Matrimonio.

L'annessione del Piemonte alla Francia (11 settembre 1802) aveva portato come conseguenza l'applicazione della legislazione francese al Piemonte e in particolare quella riguardante lo *stato civile,* secondo cui spettava al potere civile ricevere gli atti di nascita, matrimonio e morte (99). Anche in Piemonte si voleva dalle autorità francesi l'esecuzione dell'articolo 54, titolo III degli articoli organici, approvati dal Corpo legislativo francese il 18 germinale, anno X (5 aprile 1802) ed incorporati abusivamente nel Concordato. L'articolo suonava nei seguenti termini: « *Ils (les Curés) ne donneront la bénédiction nuptiale, qu'à ceux, qui justifieront en bonne et due forme, avoir contracté mariage devant l'Officier civil* ».

Era una applicazione dei principî gallicani riguardo ai poteri della Chiesa e dello Stato sul Matrimonio cristiano, considerato una benedizione e non il contratto degli sposi cristiani.

Giacchè la legge era male osservata, il 30 gennaio 1803 il governo si determinò ad esercitare pressione sui vescovi, per mezzo dei prefetti, perchè riducessero a migliori disposizioni i fedeli ed i parroci (100).

Accenneremo in breve alle direttive di qualche vescovo e ci soffermeremo sull'atteggiamento dei giuscanonisti subalpini.

a) *Direttive dei vescovi.* — Degno di nota è il comportamento della Curia di Casale. Si fece circolare manoscritta una *Istruzione per i Cattolici in seguito alla Legge Civile emanata riguardo ai Matrimonj,* 1804 (101), dettata più che

(97) *Ibid.*, pp. 13 s.

(98) *Ibid.*, p. 16.

(99) Chiuso, II, p. 206. — Notiamo che uno degli ultimi atti del Governo provvisorio sotto la presidenza di Agostino Bono fu una modifica radicale degli sponsali, dichiarati non più vincolanti al Matrimonio; obbliganti però, in caso di rescissione, a risarcimento patrimoniale, se il contratto sponsoriale (che ha durata massima di tre mesi) fu affidato a scritto autentico. Tale decreto è del 13 febbraio 1799. Cfr. *Raccolta degli ordini e provvidenze emanate dalle autorità costituite,* Torino, Soffietti, 1799, vol. VII, pp. 82 s.

(100) *Ibid.*, II, p. 206.

(101) Una copia di nitidi caratteri da amanuense si conserva nella Bibl. del Seminario di Casale, armadio MS[1].

altro dalla preoccupazione che « cert'uni mossi da ignoranza, o da malizia, e forse dall'una, e dall'altra, deducono delle pratiche conseguenze contrarie al dogma, ed alla morale.

« Per andarvi incontro — continua l'*Istruzione* — almeno fintantochè non si abbiano indirizzi più certi dal Capo visibile della Chiesa, si è creduto opportuno di stendere un'Istruzione contenente massime tratte da purissimi, e sicurissimi fonti, della quale possono valersi li Pastori d'Anime per contenere ne' loro cristiani doveri coloro che fossero in pericolo di traviarne » (p. 2) (102).

L'intera trattazione ribadisce la dottrina romana sul Matrimonio, rivendicando alla Chiesa il potere proprio e nativo di stabilire o togliere impedimenti al Matrimonio cristiano (103) contro ogni dottrina protestante, gallicana e contro le deliberazioni del *Pseudosinodo di Pistoja* condannato dalla Bolla *Auctorem fidei* (battuta antigiansenista che si legge alla pag. 5 del capo III).

Nel capo IV vengono posti chiaramente i limiti dei poteri civili sul Matrimonio cristiano: « Si estende pertanto la loro autorità ai puri effetti civili, quali sono la legittimità de' figliuoli come cittadini della Terra, la successione ai beni della famiglia, l'abilitazione alle cariche pubbliche, e simili » (capo IV, p. 2).

Nello stesso capo IV viene negato al *Sommo Imperante* (104) il potere di porre impedimenti al Matrimonio cristiano, il che viene provato tra l'altro con un argomento *ex consectariis* strano, ma non privo di suggestione:

« Se avesse il Sommo Imperante l'autorità di regolare il Matrimonio cristiano e di apporvi gl'impedimenti capaci di annullarlo, ne seguirebbero altri gravissimi, e sorprendenti assurdi. Uno di essi sarebbe stato quello di pretendere da' Sovrani Infedeli d'annientare per questo mezzo la Religione Cristiana.

« Sì, con questo mezzo più semplice, senza adoperare tanti squisiti tormenti, e versare tanto sangue innocente, gl'Imperadori Romani, che perseguitarono la Chiesa per ridurla al nulla, vi poteano con somma facilità riuscire; sol che avessero stabilito qual impedimento dirimente il Matrimonio la professione della Religione di Gesù Cristo, mentre in tal caso i cristiani non volendo per una parte rinunciare alla santa loro Religione, e per l'altra diventare fornicatori e

(102) È da sottolinearsi l'attesa di direttive da Roma da parte dell'estensore dell'Istruzione, che corrisponde all'ossequio alla Santa Sede professato dal vescovo di Casale, mons. Ferrero della Marmora, nella pastorale sul Matrimonio, pubblicata in quelle circostanze: « Abbiamo rivolto il nostro pensiero ad investigare se vi fosse modo di evitarlo (il dissidio tra atto civile e religioso), senza intaccare la disciplina ecclesiastica già stabilita, che a Noi si appartiene per dovere di nostra carica, ed in vigore del giuramento solenne prestato nelle mani del Sommo Pontefice in occasione di nostra consecrazione, mantenere intatta ed illesa, finchè venga intesa e stabilita altrimenti colla Santa Sede » (Chiuso, *op. cit.*, II, p. 211).

(103) *Istruzione*, p. 3: « Per procedere con qualche Ordine divideremo l'Instruzione ne' seguenti Capitoli. Nel primo si esporranno i veri principj sulla natura del Matrimonio. Nel 2° si stabilirà l'autorità inerente alla Chiesa di regolare il Matrimonio de' Cristiani. Nel terzo si dimostrerà l'autorità, che ha la Chiesa, di costituire gl'impedimenti non solo impedenti, ma anche dirimenti il Matrimonio, siccome pure di toglierli, e di dispensare da essi. Nel 4° si parlerà della legge civile riguardante il Matrimonio. Nel 5° si tratterà della indissolubilità del Matrimonio. Nel 6° si daranno pratici avvisi da osservarsi rispetto alla recente legge ».

(104) « I soli effetti civili cadono sotto l'ispezione del Sommo Imperatore » (p. 4). Espressione da cui si ricava che l'istruzione fu stesa dopo che Napoleone fu proclamato Imperatore (18 maggio 1804).

concubinarj con Matrimonj nulli, sarebbero morti celibi, e sarebbesi con essi estinta in breve tempo la Religione Cristiana » (capo IV, p. 4).

Nel capo VI vengono date delle direttive pratiche, che vengono a coincidere sostanzialmente con quelle pubblicate nella Pastorale di mons. Ferrero, vescovo di Casale. In esse si mette in chiaro: 1) che le pubblicazioni civili non sostituiscono quelle canoniche, ma si cerchi di fare coincidere l'ultima nella stessa domenica, in modo che decorra ugualmente il tempo stabilito dalla Chiesa e dallo Stato; 2) alla Chiesa non importa che il contratto civile preceda, coincida o segua il Sacramento (105).

Quest'ultimo concetto è chiarito da mons. Della Torre, che scrisse sullo stesso argomento quando ancora era vescovo di Acqui, prima che fosse traslato a Torino.

Appoggiandosi al trattato *De Synodo Dioecesana* di Benedetto XIV, mons. Della Torre spiegava che i cattolici non agivano contro coscienza presentandosi all'ufficiale civile, giacchè questi assisteva al loro matrimonio *tanquam minister mere politicus*. Nondimeno per evitare inconvenienti prescriveva che « i fedeli dopo compiute *le formalità* della legge dover subito recarsi alla chiesa » (106).

L'espressione « formalità della legge » ed altre giovarono a fare invelenire un anonimo libellista, che scaricò le sue ire gallicane su monsignore di Acqui nell'opuscolo *Examen des principes sur la loi de l'état civil contenus dans la circulaire adressée à tous les curés du diocèse d'Acqui par l'évêque monsieur Della Torre*. A Paris, an. XIII, pp. 48 (107).

L'anonimo libellista accusa monsignore di oltraggiare il governo, perchè paragonava le sagge leggi governative con quelle degli ottomani e dei persecutori della Chiesa, poichè Papa Lambertini nel suo *De Synodo Dioecesana* parla appunto della condizione dei cattolici nei paesi ostili alla Chiesa cattolica, mentre le sagge leggi di Francia sono date da persone zelantissime del bene della Religione cattolica. Inoltre l'espressione « *formalités ordonnées par la loi* », plagiata dall'arcivescovo di Parigi (108) non serve a camuffare l'errore ultramontano, giacchè non si tratta di formalità civili, ma di vero contratto matrimoniale stipulato davanti all'ufficiale civile (pp. 28-30) (109).

(105) Chiuso, II, p. 212.

(106) *Ibid.*, II, p. 209.

(107) Vejluva scriveva a Degola il 30 ottobre 1804: « Se avessi tenuto almeno la minuta, vorrei mandarvi l'analisi che ho fatto di una circolare del vescovo Della Torre su li matrimonî civili, ed il quadro delle cose spettanti il clero di questa Diocesi » (Savio, *op cit.*, p. 475). Che sia Vejluva il libellista?

(108) « *Votre zèle vous donnera la prévoyance de tout ce qui doit précéder au mariage et vous ferez savoir à vos paroissiens, qu'après avoir montré leur respect et leur obéissance à la loi en se présentant à l'officier civil pour remplir* (*c'est la phrase même avec laquelle S. Em. le Card. Archevêque de Paris s'explique dans son mandement publié sur cet objet même le XI. Fructidor an XI, d'après la proposition qui lui en a été faite par le Gouvernement*) *pour remplir* les formalités ordonnées par la loi, *doivent tout de suite aller à l'Eglise pour y faire leur mariage selon ce qui est ordonné par le Concile de Trente* » (*Examen...*, p. 6). Ha un esemplare dell'*Examen* la Bibl. del Seminario di Casale.

(109) Altre notizie sul libello e sulla circolare di mons. Della Torre vengono fornite da Chiuso, II, pp. 207-210.

Intanto il governo moltiplicava le sue disposizioni perchè le leggi sullo stato civile venissero eseguite. L'*Istruzione* di Casale menziona una legge sul Matrimonio emanata il 20 ventoso anno XI (11 marzo 1803) (*Istruzione*, p. 2). Il Chiuso riporta la disposizione del 6 febbraio 1804, in cui si stabilisce che a cominciare dal 21 marzo di quello stesso anno « si dovessero eseguire pienamente e rigorosamente per tutta quanta la 27ª divisione le leggi riguardanti lo stato civile dei cittadini » (110).

Monsignor Villaret con una circolare del 20 novembre 1805 richiama ai parroci il rispetto delle leggi sullo stato civile e sulla precedenza del matrimonio civile sul matrimonio religioso (111). Il 7 marzo 1806 vennero promulgati gli articoli organici in Piemonte, con qualche modifica rispetto alla legge del 1802. Però l'articolo sul Matrimonio, che nella promulgazione del 1806 è il 46°, ripete alla lettera il titolo III, articolo 54 del 18 germinale, anno X (112).

Da questi continui richiami si può sospettare che le infrazioni alla legge, malgrado le istruzioni delle autorità civili ed ecclesiastiche, non dovevano mancare, tanto era radicata nei fedeli e nei preti in cura d'anime la disciplina romana del Matrimonio.

b) *Atteggiamento dei giuscanonisti subalpini.* — Eppure non mancarono gli sforzi dei giuscanonisti subalpini per giustificare davanti alla coscienza dei fedeli le disposizioni del governo e le direttive dell'episcopato.

Giustificazione gallicana delle ingerenze civili in materia matrimoniale. — Nel 1805 comparve un tomo di 425 pagine, anonimo (113) che s'incarica di esporre la *Vera idea del Matrimonio analoga ai principj religiosi ed alle nuove Leggi di Francia*. Torino, dalla Stamperia di Domenico Pane e comp., anno XIII, 1805.

Il volume è di chiara ispirazione gallicana, anzi del gallicanismo accetta posizioni limite. Esso non è che un'efflorescenza della letteratura gallicana in materia matrimoniale che si era andata intensificando nel secolo XVIII. L'anonimo fa i nomi di Hennequin, Dionigi Talon († 1698), Guglielmo di Lamoignon (1617-1677), Giovanni di Launoy (1603-1678), Giacomo Boileau (1634-1716), Roberto Giuseppe Pothier (1699-1772), Van Espen (1646-1728), Pietro Leridant († 1768), al quale ultimo attribuisce la più perfetta formulazione della dottrina matrimoniale. Di Leridant si professa discepolo e ne illustra le fortune (114): « lì di lui sistema, che si è appunto il nostro, sul matrimonio come contratto civile, venne tosto abbracciato da più Vescovi della Francia, della Spagna, dell'Allemagna, e dell'Italia stessa, e da quasi tutti i legali, come dalle più celebri

(110) *Ibid.*, II, p. 211.
(111) Tacel, *a. c.*, p. 127.
(112) Chiuso, II, pp. 295 s; 403.
(113) Ignorato dal Melzi, *Dizionario delle opere anonime e pseudonime*, Milano, 1863. Ne conserva un esemplare la Bibl. parrocchiale di Cherasco.
(114) Leridant (Le Ridant) è autore di un *Examen de deux questions importantes sur le mariage*, 1753, che Feller (*Biographie Universelle*) definisce *piccolo plagio* di Launoy; posto all'Indice con decreto dell'8 luglio 1754. Feller segnala ancora *Code matrimonial* e *Consultations sur le mariage du juif Borach Lévi*, quest'ultimo, all'Indice (6 sett. 1759).

Università dell'Europa, non esclusa quella di Torino, ove il fu Abate Bono si distinse e si segnalò con dottissime tesi in questa materia; nè l'altra di Pavia una volta sì celebre sotto Giuseppe II, in cui l'incomparabile professor Tamburini la trattò, come ogn'altra sua produzione, con mano maestra » (p. 158).

L'anonimo fa ancora i nomi del giansenista Gaetano Giudici per le sue opere di divulgazione e di Pietro Giovanni Agier (1748-1823) di cui approva il *Traité sur le mariage dans ses rapports avec la religion et les lois nouvelles de la France* (1800, voll. 2), fatte delle riserve per alcune particolari opinioni (115).

La sintesi della dottrina dell'anonimo la si ha al capo secondo della parte seconda: « Si dimostra con più incalzanti argomenti il diritto esclusivo, inviolabile, ed imprescrittibile, che tiene sopra il matrimono come contratto la civile società » (pp. 104-109), dove nel termine « matrimonio » è incluso anche il Matrimonio cristiano.

Ma il caso vuole che gli errori più marchiani dal punto di vista teologico siano formulati nel capo quinto di tutt'e tre le parti dell'opera.

Il capo quinto della prima parte dimostra come « l'oggetto o fine del matrimonio si è in primo luogo di formare tra gli sposi una società per aiutarsi e sollevarsi a vicenda; secondariamente per generare altri uomini simili a loro » (pp. 54-62). Capovolgimento di valori a cui l'anonimo è giunto battendo le vie delle interpretazioni acattoliche del giusnaturalismo settecentesco ed elaborando una falsa interpretazione dei primi capi del *Genesi*.

Al capo quinto della parte seconda « si discopre più precisamente l'equivoco, che diede luogo ad asserire contro la verità, che il contratto matrimoniale sia

(115) *Vera Idea*, p. 159. Avevano da fare le loro riserve sull'opera dell'Agier anche i giansenisti Vejluva e Gautier: « Egli è un peccato che un lavoro classico e di tanto merito, abbia de' nei che lo guastino. Dico ciò nel supposto che il niegare l'ecumenicità del Concilio tridentino, come egli fa, non abbia forse raffredata la vostra stima per lui. Cosa direte quando sappiate che Gautier, il quale voleva denunziare alli tribunali alcuno troppo amico ed encomiatore d'Agier, pure finisce lui per entrare ne' sentimenti di quest'autore, forse senza averlo letto, o senza averlo inteso? » (Savio, *op. cit.*, pp. 470 s.). Critica Agier fra Guglielmo Della Valle, amico di Gautier (Savio, *op. cit.*, p. 497), presentando una pastorale di mons. Le Coz: « Vi dirò [mons. Grégoire] con eguale libertà [più sopra disapprova il giuramento del Clero] il parer mio intorno ai due nuovi libri sopra il matrimonio. Mi dispiace, che gli annali della religione non ne abbiano portato quel giudizio, che Bossuet, e il clero di Francia portato ne avrebbero, se a tempo loro fossero comparsi alla luce. Si divida pure la considerazione del contratto civile dal sacramento, e si conceda, che Gesù Cristo nell'instituire il sacramento lasciò al governo civile nella sua integrità ciò che riguarda il contratto, non sarà men vero, che, avendo le due podestà convenuto implicitamente almeno, che alla consumazione del contratto preceda la benedizione nuziale, parmi, che è un mettere in una agitazione superflua il popolo cattolico, e indisporlo contro il governo, esigendo, che alla benedizione si premetta un atto puramente civico, a cui un'abitudine ben lunga nol lascia senza ripugnanza.

« Inoltre la dottrina dello scrittore non è conforme a quella del clero gallicano. Non per instruire Minerva, ma per rispondere al dotto autore riferirò l'esposizione di quella intorno all'ecumenicità del concilio di Trento "Non si può meglio far comprendere il carattere delle decisioni della chiesa intorno alla fede, che in riferendo *i decreti dogmatici del concilio* di Trento. Io riconosco una decisione canonica, alla quale ogni cristiano deve sottomettersi" » (*Instruzione Pastorale sopra la sommissione dovuta alla legge civile ed al Governo compilata da Monsignore Le-Coz Metropolitano di Rennes per decreto dell'ultimo Concilio Nazionale di Parigi*. Torino, dalla Stamperia Davico e Picco, pp. XX-64). La Presentazione è dedicata a Grégoire.

stato da Gesù Cristo elevato alla dignità di Sacramento » (pp. 133-136). E al capo corrispondente della parte terza si tratta « delle dispense dai canonici impedimenti del matrimonio come atto cristiano » (pp. 238-252) e « non si ripete mai abbastanza, che ora più non esistono altri umani impedimenti dirimenti il matrimonio sotto il dominio della Repubblica Francese, se non se quelli ordinati e fissati dalle sue leggi » (p. 240) e gli antichi « canonici impedimenti irritanti il medesimo... al più convertironsi essi tutti in semplicemente impedienti; la loro dispensa adunque tornò di natura sua in libero potere dell'autorità Episcopale » (p. 252). Dai quali principî segue che i cattolici non possono ricevere la benedizione nuziale senza la dispensa degl'impedimenti anche canonici (pp. 240-251), la quale viene concessa dai vescovi, senza bisogno di ricorrere al Papa. Così infatti si usava « ne' bei secoli della Chiesa, e primachè le false decretali fossero comparse a sconvolgere l'ordine meraviglioso di sua primiera disciplina » (p. 251). E solo per rispetto *verso il supremo Gerarca della Chiesa sarà ben fatto* che i vescovi non determinino « senza previa intelligenza e perfetto accordo seco lui » (p. 252).

Posto il principio che anche per i cristiani l'atto civile è vero contratto matrimoniale, ne segue che i cristiani si presentano al sacerdote per ricevere il Sacramento, già di fatto legittimi sposi, uniti in vero matrimonio. L'autore non vuole impiegare « la penna e l'inchiostro in confutare l'opinione di quegli scolastici, i quali pretendono, che li ministri di questo Sacramento siano gli stessi contraenti il matrimono. Sebbene questa opinione abbia avuto, ed abbia tutt'ora un gran numero di partigiani (116), non lascia però se per poco si esamina, di comparire all'istante ridicola ed assurda » (p. 359). L'anonimo preferisce invece descrivere quella che, secondo lui è la vera natura del Sacramento. « La *materia* del Sacramento del matrimonio, riassume l'anonimo, è l'imposizione delle mani, che il sacerdote stende sopra gli sposi nell'atto di benedirli, la *forma* le parole, con cui è concepita la benedizione, che loro comparte » (p. 362) ed il ministro è ovviamente il sacerdote benedicente. Dottrina, afferma l'autore, « limpida e netta... immobilmente fondata non sulle triche scolastiche, ma sulla dottrina de' Padri, e de' Sommi Pontefici, de' Concilii, e rituali, che ad evidenza ci attesta la pratica e tradizion della Chiesa » (p. 362).

Dalla dottrina di quali Padri e di quali Sommi Pontefici e Concili una simile teoria possa essere stata cavata, Dio solo lo sa... È certo che non coincide nemmeno con la teoria comunemente accettata dai gallicani e che Bergier nel suo *Dictionnaire de Théologie* alla fine del '700 dice più comune (117). I gallicani in genere, sulla scia di Melchior Cano (118), sostenevano che la materia del

(116) Si noti l'importanza di queste osservazioni: anche in quel periodo di massimo vigore gallicano la dottrina oggi ritenuta per vera aveva un gran numero di partigiani.

(117) Bergier (*Dictionnaire de Théologie*) afferma che « *un plus grand nombre* » di teologi aderiscono alla teoria secondo cui il contratto è la materia e la benedizione del prete è la forma (Besançon, 1844, t. IV, p. 241).

(118) Melchior Cano, *De locis Theologicis*, l. 8, cp. 5, in solut. ad 3. — La teoria del nostro anonimo non è classificata da Tomaso Sanchez nel suo monumentale *De sancto Matrimonii Sacramento* (t. I, l. II, disp. 5) dove

Sacramento è il contratto stipulato dagli sposi e che la benedizione del sacerdote ne è la forma. Stando alla testimonianza del Bergier, non dovevano essere molti, tra le file gallicane, coloro che aderirono, fin nelle più estreme conseguenze, alle teorie di Pietro Leridant.

Posto il principio che il Matrimonio cristiano sia già contratto davanti al *maire,* l'autore sente il bisogno di proporre un progetto di riforma liturgica per il Sacramento del Matrimonio (119), di cui onestamente l'autore segnala i modelli: il rituale romano, il rituale (giansenista) stampato a Parigi nel 1697 per ordine del cardinale Noailles ed il rituale di Colonia (p. 231).

La riforma più significante riguarda « la formula Sacramentale » dove l'espressione « *conjungo vos in matrimonium* » vuol essere cambiata in altra indicante il Sacramento e l'effetto suo naturale con dire per esempio: *Matrimonium inter vos* contractum *ego tanquam Dei Minister benedico in nomine etc.* « Il continuare a dire agli sposi: io vi congiungo in matrimonio, sarebbe non solo un insinuare, ma un dichiarar loro apertamente che il Matrimonio già da essi fatto nella casa Municipale, non ha per anco avuto forza di unirli in società conjugale » (p. 230).

Posto il principio che il contratto matrimoniale è di natura sua diverso e separabile dal Sacramento (pt. III, capo IX, pp. 367-378), l'autore imperterrito ne ricava che di fatto contratto e Sacramento possono essere separati, anzi « la separazione è talora assai spediente per il bene spirituale degli sposi » (pt. III, capo X, pp. 378-385). E nel frattempo (perchè no?) gli sposi possono usare tranquillamente di tutti i loro diritti e doveri matrimoniali (120).

L'anonimo autore dimostra in tutta la sua opera una logica scompigliata, oltre che una formazione teologica, giuridica ed ermeneutica *bouleversée.* Fa dunque stupore che sotto il velo dell'anonimato si nasconda il « pio » e « dotto » ex-filippino Michele Gautier! Infatti l'opera *Vera idea del matrimonio* venne deferita all'Indice come opera del « signor don Gautier » (121), il quale del resto in una lettera a Degola accenna ad una sua opera sul matrimonio (122).

Tentativo di compromesso tra legislazione canonica e napoleonica proposto da G. B. Ferrero. — A censurare severamente codesto spregiudicato assertore di

sono elencate ben sei opinioni sul costitutivo materiale e formale del Matrimonio cristiano.

(119) *Vera Idea,* parte III, cap. IV: Progetto di norma pratica matrimoniale per la Chiesa Piemontese, pp. 228-238.

(120) « Non saprei che cosa si potesse obbiettare in contrario a questo mio ragionamento e progetto, fuorchè sembrasse a certi spiriti delicati e scrupolosi cosa inconveniente, e fuor dell'ecclesiastica regola, posta la separazione del contratto dal Sacramento di matrimonio, il permettere in tal frattempo l'uso dello stesso matrimonio, e loro quindi amministrare la Benedizion nuziale dopochè han perduta la verginità, giacchè l'obbligarli frattanto a perfetta continenza, sarebbe un errore intollerabile ed imprudente.

« Alla qual difficoltà rispondo, ch'io sono seco loro pienamente d'accordo rispetto alla di lei ultima parte, riconoscendo anch'io non essere prudenziale il porli in tale obbligo ed impegno; ma non trovo nessuna inconvenienza in loro permettere l'uso del matrimonio, tostochè ne han celebrato, come supponsi, secondo le leggi il contratto, ancorchè aspettassero dopo un qualche periodo di tempo più o meno lungo secondo le disposizioni, e le circostanze loro, a ricevere il Sacramento » (p. 383).

(121) Savio, *op. cit.,* p. 560.

(122) *Ibid.,* p. 504.

proposizioni erronee e scandalose provvide il teologo Giambattista Ferrero, già vicario generale di S. Benigno di Fruttuaria ed ex-economo del cardinale Gerdil (123) nei due ultimi capitoli dell'opera: *Jurisprudence du mariage sous le rapport moral* (124). Un'opera che per altri aspetti s'impone al nostro interesse. Essa infatti rappresenta un sincero sforzo per *conciliare* (come viene già annunziato nel sottotitolo) la legislazione matrimoniale codificata nel Codice civile francese (promulgato il 21 marzo 1804) e l'insegnamento pubblico: « *Nous n'avons choisi que le rôle de conciliateur... tous nos efforts se bornent à l'initiative d'un rapprochement, que la religion et la loi publique réclament également* » (I, p. 20).

Per potere conciliare la dottrina romana con la codificazione francese, Ferrero deve anzitutto dissipare il conflitto creato dall'articolo 54, titolo III degli Articoli organici, rimasto in vigore: *les Curés « ne donneront la bénédiction nuptiale qu'à ceux, qui justifieront en bonne, et due forme avoir contracté mariage devant l'officier civil* » (125). Impresa ardua, giacchè sembra contraddittorio affermare che gli sposi, contratto il Matrimonio civilmente, vadano a contrarre veramente e seriamente il Matrimonio davanti alla Chiesa. Ferrero invece dissipa ogni ombra di contraddizione. « *Le mariage,* egli afferma, *célebré à la face de l'Église a toujours été un engagement vrai, actuel, et parfait, contracté sous l'inspection des Ministres du Seigneur* » (vol. I, p. 185). D'altra parte anche l'atto civile — secondo Ferrero — è un vero contratto matrimoniale regolato dalle leggi civili (126).

Cerchiamo dunque di vederci chiaro nelle idee conciliatrici del Ferrero. Ne esamineremo: 1) i principî sulla natura del contratto matrimoniale; 2) le applicazioni dei principî a qualche punto della codificazione napoleonica.

Natura del contratto matrimoniale. — La chiave della conciliazione, secondo il giuscanonista, sta in una retta disamina della natura del contratto matrimoniale. Il Matrimonio, come insegna S. Tommaso (*Contra Gentes,* IV, 78) ha un triplice fine: *ordinatur ad bonum naturae, ad bonum politicum,* e *ad bonum Ecclesiae.* « *In quantum ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuitas speciei, dirigitur a natura inclinante in hunc finem; et sic dicitur esse naturae officium: in quantum vero ordinatur ad bonum politicum, subjacet ordinationi legis civilis: in quantum igitur ordinatur ad bonum Ecclesiae, oportet quod subjaceat regimini ecclesiastico* » (Ferrero, I, p. 194, n. 1).

(123) Cfr. più avanti nota 304.

(124) *Traité tendant à concilier les loix du Code Napoléon de l'organisation des cultes et l'enseignement public. Par Jean Baptiste Ferrero Jurisconsulte ancien Grand Vicaire de S. Bénigne, membre de la Société de sciences et artes du Département de la Stura.* Turin, 1808, de l'Imprimerie de Jean Giossi, 2 voll.: 202; 271. Si veda il vol. II, pp. 228-252: *Coup d'œil sur un plan de réformation du rit sacré du mariage. — Suite du même sujet.* Ferrero è autore anche di un *Traité des mariages mixtes pour servir de commentaire aux allocutions du S. P. Grégoire XVI,* Lyon, 1845. (Un esemplare del *Traité* 1808, nella Bibl. parrocch. di Livorno Ferraris).

(125) Cit. al vol. II, pp. 148 s.

(126) Ferrero, II, sect. IV, chap. III: *État civil,* pp. 129 ss.

Dunque, conclude Ferrero, il Matrimonio è retto da tre ordini di leggi: la legge naturale, la legge politica, la legge ecclesiastica. E se il Matrimonio cristiano può essere retto da tre ordini di leggi, errano da una parte i teologi ed i canonisti che vogliono sottrarre alle leggi civili il contratto matrimoniale dei cristiani, come da parte loro sbagliano i giuscivilisti che sottraggono al potere religioso la giurisdizione del contratto matrimoniale.

La radice di questi esclusivismi errati, secondo Ferrero sta in una concezione erronea della natura del contratto matrimoniale. Esso non è un essere individuale (*être individuel*) e non ha una natura statica e stazionaria (« *on s'est communement obstiné à envisager le mariage comme un être individuel, ou si l'on peut dire ainsi dans un état stationnaire* », vol. I, pp. 195 s.). Esso ha una natura progressiva: « *on devait l'envisager sous trois faces différentes, et dans la marche de progression* » (p. 196). I tre gradi, o le tre facce del Matrimonio sono il contratto naturale, che passa allo stadio di contratto civile e a quello di sacramento religioso (I, p. 196) (127).

Non sono tre contratti differenti, ma un solo ed unico contratto, quello naturale, regolato dal diritto delle genti, che la legge civile e quella religiosa possono rendere più solido, ma non mai attentare (128). L'atto civile rende *légitime l'engagement naturel;* l'atto religioso lo rende *ratifié* (I, p. 196).

Ferrero propone un'analisi più profonda delle relazioni tra i tre stadi del Matrimonio, sempre nell'intento di ottenere una conciliazione tra i principî religiosi e quelli del legislatore civile. L'affermazione più importante è che tra il Matrimonio civile e quello religioso non esiste nessuna relazione essenziale, quale sarebbe quella creata dalla teoria (allora comune nell'insegnamento scolastico: vol. II, p. 141) che pone il contratto civile come materia immediata del Sacramento: niente sarebbe più assurdo (II, p. 145); infatti il matrimonio civile è dissolvibile (*soluble*) secondo i termini di legge, tanto che il Codice napoleonico ammette il divorzio perfetto (129), mentre il Sacramento cattolico è sempre indissolubile. Dunque il contratto civile non può costituire il sustrato materiale del Matrimonio cristiano. La materia del Sacramento è piuttosto il contratto naturale (II, p. 146) il quale *sussiste,* ha *subsistence* « *indépendamment des caractères que la loi civile, ou la religion peuvent y ajouter pour le consolider, et le sanctifier* » (II, p. 144). E poichè l'essenza del sacramento « *suppose que la* matière *se trouve en coïncidence simultanée avec la parole, qui en est la forme* » (II, p. 145), è necessario che gli sposi *rinnovino* (*renouveller,* I, p. 197) il con-

(127) *Ibid.*, I, pp. 195 s.: « *On c'est communement obstiné à envisager le mariage comme un* être individuel, *ou si l'on peut dire ainsi dans un état stationnaire, lorsqu'on devait l'envisager sous trois faces différentes, et dans la marche de progression, qu'il fait de l'état* d'engagement naturel *à l'état de contract civil, et à l'état de sacrement religieux* ».

(128) *Ibid.*, II, p. 143: « *Tous cela, ne forme point trois contract différens: il n'y en a jamais, qu'un seul, celui du droit des gens, que la loi civile, et la loi religieuse peuvent fortifier, mais auquel elles ne peuvent porter atteinte, quand'il est bien constant et bien pur* ».

(129) *Ibid.*, II, pp. 210 ss.

tratto naturale, davanti al sacerdote che li benedice, riesprimendo « *un consentement vrai, actuel, et public... à la face de l'Église* » (I, p. 197).

Dunque non c'è nessuna relazione essenziale tra matrimonio civile e atto cristiano. L'atto civile e l'atto religioso sono — è vero — in stretta relazione essenziale col contratto naturale, in quanto, se esso non sussiste, essi non possono fortificarlo o santificarlo. Ma il matrimonio civile rispetto al Sacramento non è che una formalità: « *formalités... mesures de garantie préparatoire pour la moralité religieuse du mariage des Chrétiens* » (II, p. 137).

Ferrero dimostra che le relazioni di diversa natura che esistono tra i tre gradi dell'unico contratto matrimoniale non sono intaccati dalla legislazione napoleonica. Infatti la legge civile, che ha sancito la libertà di culto (II, p. 132), non ha innovato niente quanto alla disciplina sacramentaria, che è fuori delle sue competenze (*ibid.*).

Applicazione dei principî. — Esponiamo ora l'applicazione dei principî finora enunziati e chiariti, a due punti particolari: 1° quale dev'essere l'intenzione dei cattolici nel celebrare l'atto civile; 2° cosa pensare della legge che stabilisce il divorzio perfetto.

1° I cattolici che per legge devono far precedere l'atto civile al matrimonio religioso « *doivent le faire aujourd'hui dans l'intention, et dans le vœu de se* marier *de suite par-devant notre Sainte Église* » (II, p. 132). *Se marier:* cioè, nel linguaggio di Ferrero, rinnovare il contratto davanti al sacerdote benedicente per ottenere la suprema perfezione del contratto naturale, che è la grazia sacramentale del Matrimonio.

2° Un nodo difficile da districare per il volenteroso conciliatore era la legislazione sul divorzio, la quale, confessa Ferrero, è un vero nodo gordiano (II, p. 217). Ciononostante il giuscanonista impavidamente protesta che la legge del divorzio civile *dans tous les cas* è « perfettamente conciliabile col domma dell'indissolubilità religiosa del matrimonio cattolico » (II, p. 218). Ed eccone la dimostrazione.

Nella procedura del divorzio sono da distinguersi tre gradi: 1° il giudizio del tribunale; 2° l'atto dell'ufficiale civile che pronunzia il divorzio; 3° l'atto civile di un nuovo matrimonio contratto dagli sposi divorziati (II, p. 218).

a) Quanto alla sentenza del Tribunale: essa non fa che dichiarare che esistono le cause legittime per il divorzio a norma della legge civile: il giudice dichiara che a termini di legge il vincolo civile è dissolvibile, ma il vincolo rimane ancora insoluto. Dunque in questo primo grado il vincolo rimane essenzialmente intatto. La procedura civile e l'ufficio di giudice sono perfettamente conciliabili con i precetti della religione (II, p. 219) (130).

(130) Ferrero approva in linea di massima quanto fu scritto nell'opuscolo: *Analisi della questione se sia lecito ad un Giudice cattolico il pronunziare sentenza in favore del divorzio,*

b) Supposto che uno sposo cattolico, ottenuta una sentenza favorevole, perseveri nella sua azione giuridica per il divorzio ed ottenga di farlo decretare dall'ufficiale civile, si può dire che questo sposo trasgredisca le leggi della religione?

Ferrero risponde giustamente che può darsi che per lo sposo l'aver ottenuto il decreto del divorzio sia un mezzo per ottenere la separazione delle persone e dei beni. Dunque anche in questo caso la legge naturale e religiosa dell'indissolubilità è illesa e per conseguenza l'ufficiale civile può, *tuta conscientia,* decretare il divorzio degli sposi cattolici (II, pp. 220 s.).

c) Può darsi infine che, per sommo scandalo, lo sposo divorziato cerchi di passare a nuove nozze; libero davanti alla legge civile, il suo matrimonio è riconosciuto legittimo e l'indissolubilità religiosa è evidentemente ferita.

Ebbene, anche in questo caso Ferrero afferma che la legislazione napoleonica sul divorzio civile è perfettamente d'accordo con le leggi della Chiesa.

Si suppone infatti che in questo caso « *l'époux renonce implicitement à la profession du Catholicisme; et que sa conduite ne peut en conséquence former le sujet de notre question, non plus que celle d'un infidèle* » (II, pp. 221 s.).

La Chiesa considera il Matrimonio attentato e nullo. Lo Stato lo considera legittimo a tutti gli effetti civili. È evidente che « *les effects civils n'emporteront jamais l'aveu formel de la religion* » (II, p. 222), ma la religione non può dirsi ferita, perchè non si tratta più del Matrimonio di un cattolico.

Per concludere osserviamo come:

1) Ferrero accettando i termini della legge sullo stato civile, li ha svuotati del loro contenuto gallicano. Secondo la teoria della natura progressiva del matrimonio, la base dell'atto religioso non è l'atto civile, ma quello naturale ed il Sacramento non è semplicemente una benedizione, ma è il contratto matrimoniale seriamente e veramente rinnovato, sottoposto come materia alla benedizione del sacerdote per ottenere la grazia sacramentale.

È una teoria fragile e discutibile, ma che non può essere tacciata di gallicanesimo, giacchè non sottopone l'atto cristiano, costituito basilarmente dal con-

Asti, 1807 (*Ibid.*, II, p. 219, n. 1). Eppure tale opuscolo è d'ispirazione giansenista: è di Vincenzo Palmieri! E si meritò una confutazione da parte di P. Anfossi: *La Ragione e la Fede in collera con F. C. per la sua dissertazione sulla legge del Divorzio.* O(pera) D(el) P(adre) F(ilippo) A(nfossi) D(omenicano) D. T., Genova, 1808. Stamperia Delle-Piane, pp. 63. Trascriviamo le prime battute: « Ha fatto pur male quel *Giudice Cattolico,* che andò a chiedere a F. C. — *se, rettamente operando, poteva proferir sentenza di divorzio* — e gli ha dato motivo con questo di render pubblica la poco saggia risposta, che communicata gli avea. Si seppe appena ch'era corso in Asti per ivi sgravarsi di sì bel frutto che un freddo gelo figliuol della fede tutte ricercò le vene dei buoni; e l'esito non ha fatto, che confermarlo. Infatti uscita in Genova colle stampe del Giossi la sua Dissertazione, allarmaronsi contro di essa la Ragione e la Fede; e non potea farsi un passo per la Città senza sentirne la comune disapprovazione e abbominio » (p. 3). Anfossi applica alla legge civile che permette il divorzio il principio: « ogni legge dell'uomo alle leggi contraria della natura non può essere vera legge » (p. 5) e l'altro: « la legge permissiva obbliga il Giudice solamente, a non punire colui, che ha violata la legge naturale o divina, ma non autorizza alcuno a violarla » (p. 6, pp. 46-56).

tratto naturale, al potere civile. Teoria fragile, giacchè non si riesce a comprendere come il semplice rinnovare ciò che è già contratto, possa dirsi *contrarre attualmente*. Pertanto il Matrimonio cristiano rimane gravemente compromesso. Similmente resta compromesso il contratto civile, che sarebbe *ad perfectionem contractus* ma non sarebbe l'essenziale del contratto. Essenzialmente il contratto matrimoniale è quello che gli sposi stipulano giusta le norme della legge naturale e che potrebbero stipulare prima o dopo l'atto civile, ridotto davvero a formalità civile.

2) Posto il principio che ricevere il Sacramento è contrarre attualmente il Matrimonio, Ferrero ha ben donde per gridare contro Gautier che nel 1805 propose di cambiare la formula *conjungo vos in Matrimonium* nell'altra: « *Matrimonium inter vos contractum ego tamquam Dei Minister benedico...* » e per gridare contro alle altre gallicanerie, di cui più sopra abbiamo fatto menzione.

Malgrado però gli sforzi dei vescovi e malgrado la trattazione del Ferrero, la dottrina gallicana non mancò di sostenitori. Francesco Carrega nel *De Tuenda Religione* (del 1811) sintetizza la dottrina matrimoniale gallicana dei giansenisti nella seguente espressione: « *Quaerenti igitur quid juris in conjugium Ecclesiae fuerat, individuam praedicare unitatem, Sacramentum fidelibus* ex lege nuptis *impertiri dicam* » (p. 21).

Ed a Morano (presso Casale Monferrato) il prete giansenista Agostino Migliavacca ne aveva fatto un caso di coscienza. Dovendo scegliere tra il rispetto alla Curia Romana o alle disposizioni del governo, preferiva il rispetto a quest'ultimo per i soliti motivi di attaccamento ostinato alla propria ispirazione privata, riconosciuta come vera, e per i sentimentalismi storicisti di un ritorno alla purezza della Chiesa primitiva. Stralciamo da una lettera inedita, diretta dal Migliavacca al teologo Mocca, suo antico direttore spirituale, che aveva tentato di portarlo sulla buona via:

« Io ringrazio adunque, ripeto, il signor Teologo riguardo alle opinioni di questi avvisi e procurerò sempre col divino ajuto di approfittarmene nel modo e nel senso, che le ho spiegato. Quello però in cui io non posso affatto accondiscendere al signor Teologo, si è di accettare, e di ricevere *con rispetto* tutti almeno i Decreti dei Papi emanati sulle controversie agitatesi nella Chiesa, parendomi che così ella voglia dire col portarmi come fa l'esempio della Bolla *Auctorem fidei*. La mia coscienza o signor Teologo mi detta altrimenti, e mi pare che essa sia appoggiata alla verità... Io posso ben rispettare, come rispetto i Papi da cui tali Decreti emanarono, ma non posso *nè ricevere, nè scusare* i Decreti loro. Riguardo all'*Auctorem fidei,* per tacere delle altre proposizioni quivi condannate, come mai potrò io riceverla con rispetto quando condanna per esempio come eretica questa proposizione [59] che *alla suprema civile podestà soltanto originariamente si aspetti l'apporre al contratto del matrimonio quella sorta di impedimenti, che lo rendono nullo ecc.* senza mancar al rispetto dovuto al Governo, che la mise in pratica, e riguardar come eretici i Legislatori, i Giudici

ed il di lei vescovo Villaret, che con sua circolare dichiarò che cotali sono appunto i *diritti della Magistratura civile,* e che ella colle leggi attuali ha voluto riprendere? Come potrò ricevere con rispetto una Bolla, che con espressioni le più infamanti maledice le sante e preziose libertà della Chiesa Gallicana...? Nella necessità adunque di resistere od a questi due, o alla Bolla io mi stimo dovere di resistere piuttosto a questa, giacchè le leggi del Governo e la Dottrina di Mons. Villaret, io la credo ben appoggiata, e le massime delle libertà Gallicane costituiscono il diritto antico e primitivo di tutte le Chiese » (131).

7. Conclusione: Gallicanesimo dopo la Restaurazione. — Concludiamo questa rassegna degli attacchi gallicani all'ecclesiologia e alla sacramentaria cattoliça. Pietro Marentini, alla vigilia del Concilio napoleonico di Parigi (17 giugno 1811), a cui dovrà partecipare come teologo dell'arcivescovo di Torino Della Torre, scriveva a Degola (1° marzo 1811): « Parmi di avervi detto nello scorso estate essere mio parere che era più gallicana la Chiesa d'Italia di quel che lo fosse la francese medesima e che m'avete applaudito, essendo pure la stessa vostra maniera di pensare » (132). È una voce partigiana. Ma che l'atteggiamento gallicano si fosse attestato abbastanza saldamente tra il clero dotto anche dopo la Restaurazione, è dimostrato da quanto avvenne sotto il regno di Carlo Felice. Quando nel 1824 si prospettò l'emanazione di un Regio Biglietto che imponesse all'Università un insegnamento esplicito contro le proposizioni gallicane, il Rettore dell'Università, Amedeo Peyron, si oppose a tutt'uomo. Scrisse a Roma prospettando uno scandalo nel caso che s'imponesse un pubblico insegnamento antigallicano. Infatti, scriveva Peyron a Roma, i filogallicani nell'Università erano in prevalenza. Il silenzio su tale questione in attesa di tempi più maturi era la via suggerita in quelle circostanze dalla più elementare prudenza (133) e Roma volle il silenzio, malgrado fosse attorno un punto che le stava tanto a cuore, per evitare « dispute inopportune e scandalose » (134), imponendo però il segreto anche sulla decisione presa, per evitare risonanze sgradite in Francia e altrove (135). Nel 1828 all'Università nella facoltà di teologia venne bocciato un candidato « birichino » (sono parole del Rettore Peyron), che per inciso chiamò infallibili i decreti (*judicia*) dei Pontefici (136).

Appare chiaro che nell'Università i gallicani non volevano ancora cedere il passo a Roma. Ed intanto l'incaricato d'affari della Santa Sede a Torino, abate Valenti, lamentava il giurisdizionalismo dell'alta magistratura piemontese (137). Antonio Tosti, successore del Valenti, si duole che « il gius canonico insegnato nell'università da avvocati secolari della stessa lega (dei vecchi giureconsulti

(131) Morano, 1° sett. 1807. Lettere mss. non catal. dei giansenisti di Morano conservate nella Bibl. del Seminario di Vercelli.

(132) Savio, *op. cit.*, pp. 508 s.

(133) Rosa, *Il Giansenismo in Piemonte e la R. Università di Torino,* in « La Civiltà Cattolica » (1927), I, 436 s.

(134) Savio, *op. cit.*, p. 641.

(135) *Ibid.*, p. 640.

(136) Rosa, *a. c.*, pp. 439 s.; Savio, *op. cit.*, pp. 679-681.

(137) Lettere del 20 e del 22 ottobre 1817, Savio, *op. cit.*, pp. 600 s.

gallicani) ne tramanda (dell'idra giansenistica) ai giovani studenti i primi semi » (138).

Nè l'astro della restaurazione sabauda fu sfavorevole al gallicano Giuseppe Michele Bessone, che perdette la cattedra universitaria, ma ottenne, come già dicemmo, l'incarico di regio censore e revisore dei libri e delle stampe.

La Censura regia, dietro le istanze dell'incaricato d'affari della Santa Sede, ordinò nel 1817 il sequestro di certe *Massime Ecclesiastiche di Giuseppe Gazzero monregalese,* stampate dal Pomba, perchè lesive dei diritti della Santa Sede (139) e proibì che si pubblicasse *La Vera Idea della Santa Sede* del giansenista Tamburini (140), ma proibì anche che si ponessero in vendita le opere del Muzzarelli, favorevoli alla Sede di Roma, e proibì che si stampasse la Bolla *Auctorem fidei,* perchè, osservava il Bessone, « si tratta di una Bolla che diede già luogo a tante discordie ed infinite dispute ed opinioni » (141). Le stampe dei vescovi (pastorali, omelie, catechismi), anche se ufficialmente esenti dalla censura, venivano diligentemente controllate prima della pubblicazione. A questo scopo il governo aveva opportunamente ammaestrato ed ammonito gli stampatori. Così avvenne che al pettine della Censura incepparono mons. Bigex, vescovo di Pinerolo (142), mons. Rey, successore del Bigex ch'era stato traslato a Chambéry nel 1824 (143) e mons. Agodino, vescovo di Aosta (144).

Più di una volta Bessone spuntò il suo pungiglione di regalista contro le mitre episcopali piemontesi per via della lezione propria di S. Gregorio VII (145). Egli giudicava « periçoloso e pregiudiziale alla Monarchia se gli ecclesiastici s'imbevessero delle massime delle proscritte Lezioni ». Vi si leggeva infatti che papa Ildebrando fu atleta impavido contro l'imperatore Enrico, muraglia alla casa d'Israele e, « quando Enrico precipitò nell'abisso d'ogni male, egli lo privò della comunione dei fedeli e del regno e prosciolse i di lui sudditi dalla obbedienza già prestata ». Bessone prescriveva a nome della Gran Cancelleria che nei Calendari diocesani a posto dell'ufficiatura propria, si indicasse quella *de communi pontificis.* Sotto i suoi strali incapparono Sarzana nel 1817, Novara, Albenga, Genova e Savona nel 1825, Savona, Genova Novara ed Acqui nel 1827; Mondovì nel 1828 e Genova nel 1829; Novara nel 1830; i Gesuiti nel 1832 e per colmo delle beffe anche Torino! Torino, che dal 1741 aveva ordinato la *Lectio communis,* nel 1833 osò insinuare le *proprie* di papa Ildebrando, esprimendosi sibillinamente con le parole: « *Lectio I nocturni, reliqua etc.* ». Bessone denunciò lo scandalo al Consiglio di Conferenza, ma i ministri la trovarono « *chose de nulle importance* ». Ancora nel 1833 è la volta del vescovo di Asti e nel 1843

(138) *Ibid.,* p. 614.

(139) *Ibid.,* pp. 598-606. Chissà per quale strano abbaglio Antonio Manno scrive che il libro del Gazzero fu sequestrato perchè contrario alle massime giurisdizionaliste professate dal governo di allora (A. Manno, *Aneddoti documentati sulla censura in Piemonte dalla Restaurazione alla Costituzione,* Torino, Bocca, 1906, p. 172. Estratto dalla *Biblioteca di storia italiana recente 1800-1850,* vol. I).

(140) Manno, *op. cit.,* p. 72.

(141) *Ibid.,* p. 181.

(142) Savio, *op. cit.,* p. 619.

(143) *Ibid.,* p. 621.

(144) Manno, *op. cit.,* p. 94.

(145) Per quanto riguarda le lezioni di S. Gregorio VII si veda Manno, *op. cit.,* pp. 89-93.

(ma ormai Bessone era morto) dei canonici di Biella, che osarono cantare in capitolo le esecrate *lectiones propriae*.

Eppure già nel 1824 il cardinal Morozzo, presule di Novara, aveva risposto per le rime alla cocciuta opposizione del Bessone: « Poteva ben riflettere il Censore che, altro è vedere clandestinamente le stampe del Cardinal Vescovo, altro è ordinare alle stesse una correzione; potrà forse tacere un Vescovo sulla qualità delle Lezioni, potrà dire *al solito* ma non potrà mai ordinare un errore liturgico, quando sa di non avere autorità dalla Santa Sede di fare variazioni.

« Del resto siamo tutti consapevoli che, tranne qualche cattedrale, ed in pubblico ed in privato, recitansi universalmente le Lezioni proprie di San Gregorio; locchè rende inutile la censoria prescrizione, la quale non fa che produrre un effetto all'intento tutto contrario... » (146).

E per concludere notiamo come le ideologie ecclesiologiche non favorevoli a Roma non furono cancellate con una semplice svolta degli avvenimenti politici. L'ideologia gallicana esercitò la sua forza ancora per qualche lustro tra i dotti dell'Università e gli ambienti della Cancelleria Regia. Ma ormai l'idea gallicana era priva di quella virulenza che nel primo Ottocento fu un reale pericolo e rappresentò una vera crisi nel largo ceppo, in massima parte sano, del pensiero religioso in Piemonte.

II. - Attacchi giansenisti alla dottrina sulla grazia

Il giansenismo aveva preso un certo piede in Piemonte sia con la sua teologia, sia con la sua prassi ascetico-morale. Oggi è malagevole definirne completamente gli specifici aspetti spirituali e la vastità, a causa del riserbo in cui preferivano circondarsi (147) e, come conseguenza, per la poca dovizia di documenti. Depongono a favore di una qualche diffusione del giansenismo in Piemonte vari indizi: 1° la voce della tradizione, secondo cui in Piemonte esistettero « giansenisti », contro i quali si dovette lottare specialmente in campo morale e in disciplina sacramentale (148); 2° l'esistenza di pubblicazioni gianseniste in varie biblioteche ecclesiastiche del Piemonte: di seminari, di parrocchie anche di campagna, di case religiose. Il che dimostra che vi fu una cospicua

(146) *Ibid.*, p. 91.

(147) Non mancarono gli attaccabrighe ed i grafomani, come Gautier, di cui presto parleremo ed Agostino Migliavacca, sul quale cfr. nota 131.

(148) S. Giov. Bosco nelle *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales* (Torino, S.E.I., 1946), scritte tra il 1873 ed il 1875, descrive l'opera del Convitto Ecclesiastico, che servì a « sbarbare alcune radici di giansenismo, che tuttora si conserva tra noi » (p. 121). Il Reffo riferisce una testimonianza autorevole del teologo Murialdo: « Ricordo che parlava con santo sdegno della pestilenza del giansenismo che nei primi suoi anni aveva ancora qualche seguace nel clero » (Reffo, *Vita del Servo di Dio Leonardo Murialdo*, Torino, ed. « La Salute », 1938, p. 235). Si veda anche Chiuso, II, p. 196. Domenico Franchetti, *Alcune memorie intorno a Mons. Gio. Battista Bertagna*, Torino, Marietti, 1916, pp. 10, 35 ss. Mons. Bertagna dovette lottare ancora contro il « giansenismo ». Angiolo Gambaro, *Le riforme religiose nel carteggio del Lambruschini*, Torino, 1926, II, p. 35. Secondo Mons. Gambaro il giansenismo si protrasse in Piemonte fino alla fine dell'800.

propaganda e venne suscitato un certo interesse per questo genere di letteratura. Più frequentemente si trovano le opere di Nicole, i catechismi del Colbert, del Gourlin, del Mesenguy; gli opuscoli ascetici del Besoigne, le opere di Arnauld, la teologia di Lione... (149); 3° l'attività giansenista è ancora testimoniata dai carteggi pubblicati dal Savio e da altri studi particolari, ed infine dall'attività editoriale svolta in qualche centro (150). Daremo presto l'edizione dell'e-

(149) Ci consta da esplorazioni personali. Ma riportiamo una significativa testimonianza di quel tempo: *Quesiti d'un Novello Sacerdote e risposte d'un vecchio parroco di montagna della diocesi di Biella intorno alla pronunzia del Canone, e secrete della Messa.* In Vercelli, 1797. Nella stamperia di Gius. Panialis, pp. 32. Pag. 20: « Dopo l'enormi fatiche, cui è soggetto un Pastor d'anime specialmente nella Quaresima e Pasqua, massime quando è costretto a far tutto da se come appunto a me succede, per cercare qualche ristoro, ed alleggiamento all'animo mio abbattuto mi portai una volta da un mio vicino confratello, che al solito m'accolse colle più garbate ed amorevoli maniere, e dopo qualche rinfresco esibitomi cortesemente entrammo in un vicino stanzibolo ove in bell'ordine in varj piani raccolti si veggono e sparsi moltissimi volumi antichi e moderni; ma la più parte, già si sà, in idioma Gallico composti, e di autori contrarj a Roma ed a' Papi: e ve n'erano ancora degli altri polverosi e ricoperti di ragnateli, nè è a stupirsi, perchè certe genti de' giorni nostri hanno un alto disprezzo per la letteratura de' nostri buoni vecchj, e degradati in un colpo tutti i Sapienti de' secoli trapassati, a loro giudizio, e per una specie di entusiasmo pe' classici della cricca, tutti gli altri hanno a riputarsi pregiudicati, rancidi, e di niun tuono ».

A pag. 5 il vecchio parroco abbozza un quadro dell'origine del Giansenismo in Italia: « Certe testacce sventate... uomini entusiasti avidi solo di farsi nome, e distinguersi, furono que' banditori, e maestri, che il veleno recarono ad altri popoli e nazioni. E chi sa che fin d'allora da alcun di costoro i primi semi non si gettassero nella nostra Italia per comune nostra rovina e scompiglio? Aggiugni i tanti libri, che d'oltramonti, ed oltramari a noi pervennero, e che con tanto impegno tutt'ora tramandansi in nostra favella tradotti; le confederazioni, le fratellanze, le unioni o cercate od esibite studiatamente da' più impegnati partitanti, e perfino i profusi frodati tesori per far gente, ed accrescere il novero degli aderenti, tutti mezzi furono questi, per cui da una piccola non curata scintilla avvampar si vide quel vasto incendio, per cui ribollono pur troppo le italiche nostre contrade, e quella Religione, che tutta pura, ed incontaminata serbossi mai sempre perfin fra le più fiere invasioni de' Barbari, corre ora rischio se non d'esservi affatto schiantata, almen di perdervi in parte suo lustro e splendore ».

(150) Torino, Savigliano, Asti, Ivrea, Casale. Di quest'attività daremo in questo studio qualche saggio.

L'attività editoriale del primo Ottocento continua e rispecchia (in clima di libertà di stampa) l'attività dell'ultimo trentennio del '700, che a noi è apparsa come lotta con alterne vicende tra edizioni filogianseniste ed antigianseniste (probabilmente non avvertita come tale dai mercanti librai, ma da coloro che volevano determinati volumi nelle loro botteghe).

Tra gli anni 1768-70 dai torchi di G. Avondo usciva in quattro tomi la *Theologia mentis et cordis* del domenicano Vincenzo Contenson.

Nel 1770 il libraio Michelangelo Morano vendeva il *Trattato del Santo sacrifizio della Messa* del gesuita Ludovico da Ponte e l'*Idea d'un vero penitente* del Diotallevi anch'egli gesuita; ma accanto a questi libri c'erano le *Praelectiones theologicae* del domenicano Gazzaniga, le *Institutiones theologicae* del lazzarista Collet; *De Theologicis disciplinis* dell'agostiniano Berti; *Historia Ecclesiastica* dello stesso; *Opera theologica* del cardinale agostiniano Noris, la *Historia pelagiana* dello stesso ed il *Systema Augustinianum de Divina Gratia, excerptum* dalle opere del Berti e del Bellelli. Erano vendibili il *Supplementum novissimum* del Vanespen ed una *Vita* dello stesso, il *Catechismo* del Colbert, le *Decisioni di molti casi di coscienza* del Saint-beuve, i *Tentamina theologico-scholastica* di Viatore da Coccaglio e l'*Italus ad Febronium* dello stesso; le *Pruove della Religione contro gli Spinosisti* del Duguet, le *Conferenze Ecclesiastiche della diocesi di Luçon*, la *Regola de' costumi* di Gerberon (edita già a Napoli nel 1764) il *De locis theologicis* ed il *Theologus Christianus* dell'Opstraet, le *Istruzioni sopra gli obblighi si generali, che particolari d'ogni Cristiano* (opera dell'appellante Treuve, tradotta dall'oratoriano Carlo Massini, pubblicata a Roma con l'approvazione del Bottari e ristampata a Torino dal Morano nel 1764 e nel 1768 con una dedica a mons. Rorengo di Rorà); i *Principj di Penitenza* del Besoigne: tutti libri elencati in un *Catalogo di varj Libri, che si trovano presso Michel'Angelo Morano Librajo vicino a S. Fran-*

pistolario dell'abate Berta. Da esso potrà apparire quale fitta rete giansenistica facesse capo all'abate torinese dal Piemonte, dall'Italia e dall'Europa. Sono lettere di Du Pac de Bellegarde, dell'oratoriano Papon, del P. Paciaudi, di Giuseppe Zola, del Bottari, di mons. Caissotti; lettere dalla Francia, dalla Spagna, dall'Olanda e dalla Svizzera, che permetteranno di determinare vari aspetti dell'attività giansenistica dell'epoca.

Pubblicheremo anche una ricca raccolta di documenti interessanti il Giansenismo monferrino dal 1790 al 1835, comprendenti lettere di Grégoire, Agier, Palmieri, Migliavacca, Pagani, Vejluva, Del Carretto, Malaterra, Governato, ecc...

Insomma da quanto conosciamo e pubblicheremo risulta che in Piemonte il Giansenismo non era rappresentato da uno o due cenacoli ben delimitati

cesco, in appendice a Besoigne, *Principj di Penitenza* (Torino Morano, 1770), pp. 355-360.

Nel 1787-1788 il libraio Francesco Prato offriva nella sua bottega accanto alle opere ascetiche del Liguori, agli opuscoli di Rolle e alle opere di Prospero Lambertini, la teologia dell'Arignani e quella dell'Alasia, le opere morali del Furno, il *De Sacramentis* di Juenin, il *Theologus Christianus* ed il *De actibus humanis* di Opstraet, la *Storia Ecclesiastica* del Fleury e quella del cardinale Orsi; la *Damigella meglio istruita* del giansenista Michele Gautier e le *Riflessioni critiche intorno alla Teologia di Lione* (antigiansenista); l'*Istruzione Pastorale* del Rastignac, cara ai giansenisti ed i discorsi sopra la buona morte, del gesuita Bordoni (Cfr. *Catalogo di alcuni libri, che si ritrovano presso Francesco Prato Librajo*, in *Discorsi sacro-morali, istruzioni, operazioni funebri, e panegirici di Monsignor Casati Vescovo di Mondovì*, voll. 4, Torino, 1787-1788, presso Francesco Prato Librajo avanti S. Teresa).

Nel 1792 il libraio Saverio Fontana non presenta che libri gesuitici stampati dalla sua libreria tra il 1779 ed il 1792: dell'ex-gesuita Giovanni Domenico Giulio, del P. Pasquale De-Mattei e del P. Giuseppe Fierard, gesuiti. (Cfr. *Catalogo di alcuni libri divoti vendibili presso Saverio Fontana;* in copertina a *L'orazione domenicale esposta in affetti, e preghiere a forma di colloquj dal sacerdote* G. D. Giulio, *Dottore d'ambe Leggi, e Professore di sacra Teologia nel venerando Seminario di S. Benigno,* in Torino, presso Saverio Fontana, 1792, pp. 127 s.). Il 30 marzo 1792 il Canonico Angelo Fabbroni da Pisa avverte il sig. Balbino di Torino (forse il libraio) che ricercherà e spedirà gli « Opuscoli » pistoiesi (lett. ms., Bibl. Civica di Torino).

Due anni dopo, in copertina al *Ritratto della Religiosa amante della propria perfezione* (scritta con dottrina molto equilibrata da Don Felice Cecca, parroco di Villafranca), Francesco Prato annunziava Duguet, *Istruzione diretta ad una signora per vivere santamente nel secolo* e Messanqui (Mesenguy!), *Vite de' Santi per tutti i giorni dell'anno*. In copertina ad un altro libro venivano segnalati *Libri recentemente pubblicati dal Librajo Francesco Prato:* Bolgeni, *Problema se i Giansenisti siano Giacobini,* Martini, arcivescovo di Firenze, *Istruzioni dottrinali sopra i Sacramenti, e sopra il Simbolo,* ed i *Discorsi sacro-morali* del Casati. (Cfr. *I Giansenisti. Commedia di cinque atti in versi sciolti. Traduzione dal francese di Basilio Grazioso torinese.* Torino, 1794, presso Fr. Prato. La commedia è dedicata a don Felice Cecca, di cui vien detto che abborrisce « la menoma ombra di spirito di Partito » e si accenna al « pestifero » Giansenismo « che va serpeggiando quà e là », *op. cit.*, p. 6). Basilio Grazioso è pseudonimo di Giandomenico De-Gregory, filippino di Torino (Cfr. De-Gregory, *Storia della vercellese letteratura*, IV, p. 159).

Nel 1797 (l'anno della Giunta Ecclesiastica che giubilò Bono e Baudisson) nella bottega di Francesco Prato hanno decisamente il sopravvento i libri antigiansenisti: oltre a qualche opera del Liguori e del Baudrand (gesuita) egli annunzia come « *Libri recentemente pubblicati dal Librajo Prato* »: *Bolla del Papa in condanna del Sinodo di Pistoja;* Bolgeni, *Problema se i Giansenisti siano Giacobini; La cattiva logica del giansenista D. Pietro Tamburini;* Cuccagni, *Il Giansenismo senza difesa, e mal difeso dell'Abate Tamburini.* (In copertina alle *Istruzioni morali sopra le quattro parti della dottrina cristiana* (di don Giovanni Bernardi, prevosto di Leynì), voll. 4, 1796-1797. Per altri dati bibliografici, cfr. Stella, *op. cit.*, pp. 62 s.; Pastè, *a. c.*, l. c., Dammig, *Il movimento giansenista a Roma*, Città del Vaticano, 1945, pp. 318-324.

L'ultimo trentennio del '700 fu, come dicemmo, un periodo di concorrenza ideologica (anche sulle botteghe dei librai), che trova una continuità ed una maggiore risonanza nel travaglio del primo Ottocento.

ed individuati (151), ma piuttosto i giansenisti erano dispersi in tutta la regione subalpina e vivevano le ansie e le aspirazioni comuni ai giansenisti delle altre regioni. I grandi avvenimenti del primo Ottocento fecero sì che l'episodio giansenista passasse nella storia della Chiesa subalpina lasciando solo tracce sotterranee e vaghe. È stato tramandato qualche nome, ne è emerso qualche altro, ma si è ancora ben lontani dall'aver ricostruito tutta la trama dell'episodio giansenista subalpino.

Il caso più clamoroso (152), in cui si avvertì la presenza di giansenisti in Piemonte fu in occasione di un'orazione tenuta dal teologo Sineo (153) per l'apertura dell'oratorio nell'Università di Torino nell'aprile 1807. L'orazione sarebbe passata inosservata, se al Sineo non fosse brillata l'idea di affidarla ai torchi, corredata da copiose note esplicative (154). Ed appunto una di queste note fu il pomo della discordia. Nella dissertazione del Sineo, a cavaliere tra pagina 10 e 11 si trova un periodo quasi innocuo: « Direi, scrive il Sineo, che tollerantissima è la verità, intollerante l'errore, tollerantissima la Religione, che senza approvarlo soffre anche l'errore, intolleranti gli uomini, che bene spesso nulla men soffrono che la verità... ».

A commentare quest'affermazione il teologo Sineo aggiunge un'annotazione sul tollerantismo e l'intollerantismo religioso (155), dispiegando la sua dialettica per sfatare l'accusa mossa alla Chiesa cattolica di essere intollerante e di perseguitare i non cattolici. E a favore della tolleranza della Chiesa, che

(151) Come ritiene il Ruffini nel suo volume su *I Giansenisti piemontesi e la conversione della madre di Cavour* (Firenze, 1942).

(152) Tralasciamo le polemiche tra Gautier e Morardo del 1801 (Ruffini, *op. cit.*, pp. 76 s.) e quelle tra Spanzotti e Donaudi (*Ibid.*, pp. 103-114). Le diatribe teologiche del Migliavacca meritano un discorso a parte. Scegliamo piuttosto il « caso Sineo », già descritto dal Ruffini (*op. cit.*, pp. 87-103) ampliandone la documentazione e mettendone in rilievo gli aspetti dottrinali.

(153) Sineo nacque a Roddi presso Alba nel 1757 e morì a Torino nel 1830. Fu stimato dal card. Gerdil, da mons. Dalla Torre, da Prospero Balbo, da Amedeo Peyron... Ebbe un fratello religioso che fu superiore dell'Oratorio di S. Filippo a Torino ed un altro, che fu gesuita e per due volte provinciale. Cfr. *Cenni biografici dell'ab. Gian-Giulio Sineo della Torre di Palera, Cavaliere dell'Ordine dei Ss. Maurizio e Lazzaro. Scritti dall'intendente ed avvocato Paolo Luigi Raby,* Torino, dalla tipografia di Giuseppe Favale, 1830 (Bibl. Civica di Torino). Sineo « uomo appo i Torinesi celebratissimo, come per le molte sue cognizioni, così per la singolare eloquenza che spiegava, particolarmente nella piemontese favella. Direttore Spirituale dell'Opera, che ha per titolo, la Mendicità istruita, in tutte le Domeniche spiegava il Vangelo ai poveri raccolti nella Chiesa di S. Pelagia. Tale era la grazia del suo dire, sì diritto e stringente il ragionare, vestiva di forme sì piacevoli le più trite verità, e trattava da quando a quando argomenti così nuovi, così importanti, che le persone più colte della Città traevano in folla ad ascoltarlo, e vedevansi, davanti a lui in ammirabile comunanza i poveri coi ricchi, i dotti cogli ignoranti, ognuno dei quali trovava nelle sue parole pascolo sugoso di eterna vita » (*Elogio funebre a Monsignore Luigi Paolo Maria Pochettini di Serravalle Vescovo d'Ivrea e Conte detto in duomo per Benedetto Grassotti Teologo ed Avvocato, e Canonico della Cattedrale il dì trentesimo dopo la morte di lui mentre il venerando seminario ne celebrava le solenni esequie.* Ivrea, appo gli eredi Franco tipografi vescovili, 1837, p. 14, n. 2 (Bibl. del Pont. Ateneo Sales.). Si veda anche Gioberti, *Il gesuita moderno,* vol. VI, Vigevano, 1848, pp. 5-9. Ed il *Memoriale* di Prospero Balbo (citato alla nota 63) presso la Bibl. Reale di Torino.

(154) *Orazione nel solenne riaprimento dell'oratorio dell'imperiale Università di Torino, detta del teologo Giangiulio Sineo, direttore del medesimo, addì XII aprile MDCCCVII, con note.* Torino, dalla stamp. di Vincenzo Bianco (ne esistono copie in varie biblioteche di Torino).

(155) Sineo, *op. cit.* Annotazione XV, 53-59.

pure è detentrice della verità, s'ingegna di prospettare la soluzione di una questione « che per difetto di sana intelligenza reçar suole molta difficoltà a cert'uni cioè il problema della salvezza degl'infedeli di buona fede e dei bambini morti senza battesimo » (156).

Sineo nega recisamente che la Chiesa condanni all'inferno in senso stretto coloro che muoiono senza peccato attuale: « La Cattolica Chiesa non pronunziò giammai assoluta dannazione d'inferno nè contro gl'infedeli negativi, nè contro veruna sorta d'eretici di buona fede, nè contro gl'infanti non battezzati, dei quali, e di quegli altri tutti cui manchi il battesimo e la vera credenza, se adulti, e d'altronde personalmente non rei, oltre che lasciò sempre libera facoltà di pensare v'abbia un luogo (e val lo stesso che dire un ordine, uno stato) per essi loro distinto e particolare, che non sia nè Paradiso, nè Inferno, nè a verun patimento o mestizia sottoposto, come in complesso dalle autorità di varii approvatissimi cattolici Catechismi, e di molti cattolici Dottori chiaramente ricavasi; non ne obbliga del resto ad altro crederne di loro, salvo che non aver eglino parte con Cristo, nè all'ordine di grazia da lui stabilito colla sua redenzione » (157).

Il teologo, affermando ciò, nient'altro fa che farsi eco della tradizione cristiana, la quale assegnava il Limbo a chi muore senza battesimo.

La verità del *Limbo* non era apparsa fin dai primi secoli cristiani del tutto chiara al pensiero cattolico. Si ammetteva universalmente un *infernus superior* per i giusti dell'antico testamento, cioè per coloro che, non essendo morti in stato di peccato mortale, non meritavano la pena eterna e sarebbero stati liberati da Gesù Cristo. Ma non tutti riuscivano ad immaginare un *infernus superior* per coloro che dopo la venuta di Gesù Cristo morivano col solo peccato originale. Potevano entrare in questa prospettiva due categorie di uomini: i bambini morti senza battesimo e gl'infedeli di buona fede.

Riguardo alla prima categoria fin dall'epoca della prima scolastica si era di gran lunga affermata e consolidata la dottrina del Limbo, cioè di uno *stato* intermedio tra il paradiso e l'inferno in senso stretto, per i bambini morti senza battesimo, che perciò non avevano diritto alla visione beatifica (158).

Secondo un'opinione sostenuta dall'autorità del gesuita cardinale Bellarmino, il Limbo era uno stato di tristezza. Secondo la dottrina di S. Tommaso, molto più accreditata presso i teologi, il Limbo era un luogo di felicità naturale, in cui i bambini godevano nell'anima e nel corpo, con una conoscenza ed un godimento naturali di Dio (159). Ma nel secolo XVII e nel XVIII aveva ripreso vigore l'opinione rigida, di una pena vera e propria per i bambini, sotto pretesto di un ritorno a Sant'Agostino, che l'aveva sostenuta da quando

(156) *Ibid.*, p. 56.
(157) *Ibid.*, p. 57-59.
(158) A. GAUDEL, *Limbes*, in *D. Th. C.*, IX, c. 760-772.
(159) Scrive S. Tommaso: « *Quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo, quantum ad illorum conjunctionem quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus separati sunt. Immo ipsi conjunguntur per participationem naturalium bonorum; et ita etiam de ipsa gaudere poterunt, naturali cognitione et dilectatione* » (*II Sent.*, dist. XXX, q. II, a. 2 ad V).

scese in campo contro i pelagiani. In realtà — scrive il Bellamy — si ritornò a quell'opinione rigida sotto l'influenza indiretta del giansenismo (160). Principali rappresentanti ne erano il gesuita Petavio, Bossuet, Berti, Noris.

Contro uno stato intermedio, che pareva di sapore pelagiano, alla fine del '700 scrisse ancora il Bergier nel suo Dizionario (161). Ed in Piemonte comparve una *Dissertazione sopra la irreparabile eterna rovina de' bambini morti senza battesimo,* pubblicata a Vercelli nel 1789 (162).

Il Concilio di Pistoia riprese anche questo punto dottrinale, schierandosi per la dottrina rigida e definendo la dottrina del Limbo *favola pelagiana*. Fu in conseguenza di ciò che i negatori del Limbo ricevettero un colpo mortale con la condanna delle affermazioni pistoiesi nell'*Auctorem fidei* (163).

Sineo non ricorre a quest'ultima autorità a favore della sua tesi (e nessuno dei polemizzanti vi ricorrerà!); ma ad ogni modo, esprimendosi a favore di uno stato che non è l'inferno, nè il paradiso per i bambini morti senza battesimo, egli è ben spalleggiato dalla tradizione e dall'autorità della Chiesa. Nè egli si spinge nell'eterodossia prospettando un limbo come stato di premio anche per gl'infedeli negativi.

Circa cento anni prima aveva mosso in questo campo ipotesi ardite il cardinale Celestino Sfondrati, nominato vescovo di Novara il 1686. In un'opera postuma (164), che gli procurò celebrità e avversari, anch'egli, fondandosi ottimisticamente sulla bontà di Dio, concedeva ai bambini morti senza battesimo (e perciò privati della visione beatifica) una beatitudine naturale, la quale rimaneva un dono della bontà divina, concessa in vista dei meriti e della redenzione di Gesù Cristo. Riguardo agl'infedeli, Sfondrati era ancora più ardito: perchè per ignoranza invincibile non conoscono Dio, per grazia divina suprema essi vengono resi impeccabili, così da meritare, come i bambini, la felicità naturale (165).

Il cardinale ebbe giudici severi in Bossuet, Quesnel e Du Vaucel. Se ne chiese da Roma la condanna, ma questa fu attesa invano.

(160) J. Bellamy, *Baptême* (*Sort des enfants morts sans*) in D. Th. C., II, 370.

(161) S. N. Bergier, *Dictionnaire théologique*, Paris, 1788, alla voce *Limbes*.

(162) *Dissertazione sopra la irreparabile eterna rovina de' bambini che muoiono chiusi nell'utero senza Battesimo, opposta alla latino-italiana del M. R. P. D. Ignazio Bianchi, Chierico Regolare, intitolata Del rimedio della eterna salute per li bambini se senza battesimo muojono nell'Utero.* In Vercelli, nella stamperia di G. Panialis, 1789, pp. 148.

(163) « *Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso, quod, qui poenam ignis removent; inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulantur Pelagiani: — falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa* » (Denzinger-Banwart, *Echiridion Symbolorum*, num. 1526).

(164) *Nodus praedestinationis ex sacris litteris, doctrinaque SS. Augustini et Thomae, quantum homini licet, dissolutus*, Romae, 1697. Cfr. Sejourné, *Sfondrati* (*Le Cardinal Célestin*), in *D. Th. C.*, XIV, c. 1726-1930).

(165) « *Cum enim peccatum sit essentialiter offensio Dei, sublata Dei cognitione, necessario sequitur nec injuriam, nec peccatum, nec aeternam paenam esse. Ergo cum hac ignorantia impeccabiles redderentur, alioquin certissimo peccaturi, si agnoscerent Deum, sequitur hoc ipsum beneficium esse* » (*Nodus praedest.*, pt. II, par. 2, num. 11, p. 152; cfr. Sejourné, *a. c.*, cl. 2016.

Di fronte alle teorie del cardinale Sfondrati, l'arditezza di Sineo sbiadisce di molto. Egli infatti non nega che i bambini e gl'infedeli vadano in uno stato di colpa e di pena: essi vanno in uno stato, scrive il Sineo, in cui « si escluda ogni idea di vera e positiva beatitudine naturale, qual venne dai Pelagiani dolosamente proposta ». Meritano infatti il Limbo coloro che hanno la colpa originale ed esso è per costoro una pena vera e propria, in quanto è la privazione della visione beatifica.

Come lo Sfondrati, Sineo propone per i bambini e gl'infedeli un ordine di Provvidenza diverso da quello ordinario (che ha per fine la visione beatifica), e precisando ancora il suo pensiero, avanza l'ipotesi che tale ordine di Provvidenza per divina permissione sia come quello che sarebbe spettato all'uomo nello stato di natura pura (166). Senonchè con la sua interpretazione benigna, e ancor più con la sua supposizione, Sineo suscitò un vespaio imprevedibile: come un sasso lanciato in una gora tranquilla, fece increspare le onde gianseniste torinesi, piemontesi, italiane ed estere, e per qualche anno attorno al suo opuscolo si accumularono scritti di condanna o di difesa.

Morardo con vivaci pennellate descrive le impressioni e macchinazioni dei giansenisti (i casisti!) di Torino, al primo apparire dell'opuscolo incriminato. « Chi 'l crederebbe? un'orazione sì religiosa, sì dotta, e da sì autentiche e sì gloriose testimonianze accompagnata, vede appena la luce, che ecco tutti i casisti in movimento, in iscompiglio, in tumulto. Voi veduti gli avreste cotesti fabbricatori di peccati e di eresie (quale appunto io li dipinsi in un'opera mia, che porta il titolo la *Chiesa subalpina l'anno XII*), veduti gli avreste in oscuro conciliabolo insieme uniti come tanti avoltoi sulla fatta preda, stridere e schiamazzare ferocemente contro di quella orazione, che stretta tenevano fra gli artigli: e *ah scandalo!* gridar l'uno: *oh errori!* ripigliar l'altro: *eresie!* stridere il terzo: *Pelagio!* ripetere il quarto: *più che Pelagio!* soggiungere rabbiosamente il quinto, e tutti unanimi senza pietà condannarla, proscriverla, anatemizzarla... » (167).

Prima di ogni altro è il patriarca del giansenismo torinese, Michele Gautier, che si scaglia indignatissimo contro il mite Sineo, pubblicando centoventidue pagine di confutazione, col titolo di *Parere di un discepolo di S. Agostino all'amico Ambrosio intorno la nota posta al N° XV dell'orazione detta dal signor Teologo Sineo nel solenne riaprimento dell'Oratorio dell'Imperiale Uni-*

(166) « Non sarebbe egli ragionevole e più soddisfacente lo divisare, che quelli o popoli, o individui, li quali, permettendolo così Iddio, innocentemente ignorano questa nostra Religione, ne rimangano nè più nè meno per le anime loro a quello stato di cose, a che tutti ne saremmo, se dessa mai stata non fosse? — E non si potrebbe quindi supporre ne debbano quelli aver bene almeno negativamente, o male, meno male, o peggio secondo i loro meriti, sebbene in tutt'altra guisa, in tutt'altro sistema, in tutt'altr'ordine dal nostro onninamente diverso, ed assai a lui inferiore, qual meglio convenir possa per essoloro, e più riuscire proporzionato al minor grado di cognizione, e d'imputabilità, e d'intellettuale svolgimento, di che sieno manco di noi capaci, e cui Dio solo scrutatore dei cuori valga discernere e giudicare? » (Sineo, *op. cit.*, p. 57).

(167) Morardo, *Parere di un amico del buon senso* (Torino, 1808), p. 28.

versità (s. d. s. l.). A cui, senza nemmanco prender fiato fa seguire un'*Appendice al Parere del noto discepolo di S. Agostino intorno la prima parte della nota XV della celebre orazione del Signor Teologo Sineo, spettante alla Tolleranza*, 20 luglio, 1808, pp. 19, Torino, Davico e Picco.

A Genova, Degola, ch'era stato informato tempestivamente, sollecita altre confutazioni e per suo incitamento prendono la penna contro Sineo gli amici Palmieri e Carrega (168). Da Milano lancia una *Epistola* latina Enrico Marelli (169). Sineo, che a sue spese aveva imparato quanto fosse prezioso il silenzio, si chiuse nel più rigoroso riserbo anzi — secondo Gioberti (*Il Gesuita moderno*, l. c.) — dissuase il teologo Bardi dal voler scrivere in sua difesa. Ma ci fu chi generosamente scese in lizza a favore del Sineo, e fu il teologo Marrengo con una *Animadversio* all'*Epistola* del Marelli (170). Ed ecco battersi per Marelli proprio in Torino Girolamo Panini (171). Marengo accusa il colpo e replica con una nuova *Animadversio* (172). E poichè Panini si era dimostrato alquanto volgare, oltre che povero di idee, Marengo, in prima pagina, incastonò il seguente distico:

Si mihi Pierio mactandus vulnere cimex
Occurrit, noli spolium expectare leonis

Q. Sectani. Sat.

Iscrizione che è commentata con un togato latino di questo tenore: « *Quamquam ex tua scribendi forma, qua nos pro Sineo dicentes ad ortus es, o vere, qualem Subalpini audiunt, Hyeronime, cum imbecilli prorsus adversario nobis rem esse satis superque compertim habeamus, cui nulla latini sermonis habitudo, et peritia tribuenda sit, nimis tamen levis non rescribendi gloria visa nobis est, et te popularibus conviciis inclarescere gestientem de victoria silentio parta impune jactari, ni fallor, non pati costituimus* » (173). Girolamo, punto

(168) *Riflessioni Cattoliche di F. N. T.* (Palmieri) *sopra una Orazione con note detta dal Teologo Gian-Giulio Sineo Direttore dell'Oratorio dell'Imperiale Università di Torino*. Genova, stamperia G. Giossi, 1808, pp. 88. — Dello scritto latino del Carrega, stando alle indicazioni del Codignola, si trova copia nella biblioteca del Seminario di Genova. Cfr. RUFFINI, *I Giansenisti piemontesi...*, ed. cit., p. 89, nota.

(169) *Henrici Marellii ad Joannem Julium Sineum Epistola*, Mediolani, IV. Kal. Majas a. 1808, pp. 15 (presso la Bibl. parrocchiale di Moncucco).

(170) *Catholici Subalpini* (V. MARENGO) *in H. Marellii ad J. Sineum Epistolam Animadversio* (s. l., s. d.) pp. 7 (Bibl. parrocch. di Moncucco).

(171) *Lettera di Girolamo Panini al Cattolico Subalpino. Ne sutor ultra crepidam. Apel.* Torino, dalla stamp. Davico e Picco, 8 luglio 1808, pp. 27 (Bibl. Reale di Torino).

(172) *Catholici Subalpini in Panini Hyeronimi epistolam Animadversio* (s. l., s. d.). (Bibl. parrocch. di Moncucco).

(173) Non è senza interesse la posizione assunta dal teologo Marengo nei suoi libelli. Contro il Marelli difende l'ortodossia di Sineo, che nella ipotesi proposta è in perfetto accordo con la tradizione cattolica. « *Quomodo verba Sinei, quae non de se sed angelici Auctoris doctrina potissimum, non dicam deducta at exhausta, non imitata at expressa sunt... impietatis aut immo haeresis damnare ausus es?* » (*op. cit.*, p. 4).

Contro Panini difende ancora la posizione di Sineo: « *Nihil prohibet affirmare in quodam supernaturali statu inter damnatorum loca et beatorum sedem infantes carentes baptismate a divina providentia constitui posse* » (p. 3). Lasciandosi poi prendere dal fervore della polemica, giunge a proporre un'ipotesi più ardita: il Limbo per i Bambini non sarà eterno, ma alla fine del mondo essi riceveranno un'illustrazione speciale,

sul vivo, ribattè (174); ma certo il Cattolico subalpino non dovette più degnarsi di rispondere a simili punture.

La diatriba minacciava di scendere nel plateale, ed ecco intervenire il venerando teologo Falletti, antico teologo di Corte dei Re sabaudi, a vergare pagine di amarezza nel constatare la stanchezza e la frammentarietà a cui era giunto il pensiero teologico subalpino. Falletti denunzia il senso di smarrimento e di sfiducia che venivano prodotti nel popolo fedele dai teologi disputanti, i quali, da una parte mettono in guardia contro i *Giansenisti condannati* e dall'altra contro i Semipelagiani lassisti, sicchè i miseri cattolici « *costretti sono a gittarsi in braccio all'indifferenza* a causa delle *tenebre d'un indicisa teologia* » (175).

Ma qualcosa ha da dire anche il perfido Morardo, il quale scende gioiosamente in campo contro il rivale irriducibile Michele Gautier (176). Di questi riprende beffardamente il titolo: *Parere di un vero discepolo di S. Agostino,* trasformandolo in *Parere di un amico del buon senso.* Morardo prende le difese del Sineo, plaude a Falletti, difende sue cause personali e dà sfogo ai

che permetterà loro di aderire a Gesù Cristo e meritare così il paradiso: « *Non inficiar Catholicus nullam esse salutis viam extra ecclesiam, non baptizatos non posse introire in regnum Dei; et quis repetam, affirmabit non posse aut non velle Christum cum singulae animae propria subire corpora clangore tubae jubebuntur, Christum, inquam, Ecclesiae fundatorem, et arbitrum vel angelico ministerio vel alio quocumque modo baptismate in vitam reduces infantes regenerare, ut in mox triumphaturae Ecclesiae sinum ante iudicium admissi, ad dextrum latus acciri, et redemptionis fructu possint beari? — Quum ista audemus imaginari aut etiam sperare, ad omni apud religiosos censura non, qua notamur, materialis infantium charitas, at sincerum divinae gloriae desiderium satis defendet. Nam uti diximus, in animarum potius salute quam in multiplici damnatione illam consistere judicamus: fortiter autem et abunde etiam in Christo sperare vere christianum esse arbitramur* » (*op. cit.*, p. 5).

Chiude quindi il libello con spietata causticità: « *Ad te nunc propius accedo, mi Hyeronime, et personae illatas injurias refellendo paulisper immorabor. Disperem si mille mihi non suppeterent joci et sales, quibus rasum istud, et obtusum caput pro merito fricare possem, et te theologali zona plurima fimbria conspicuum, pileo, duplici flocco, praecincto insignem, ferulam dextra torquentem e suggestu argute* cathechizantem *ostendere, et cordatis omnibus ridendum exhibere. At refugit catholico animus sacerdoti, ut ut a charitate, dignitateque aberranti, notam inurere, et pro Parthenopejo scurra, aut mimico Bononiensi ardelione profanorum oculis subjicere* » (p. 6).

(174) *Girolamo Panini al Cattolico Subalpino salute.* Torino, li 9 agosto 1808 (s. e.). (Bibl. Sem. di Casale). Tra l'altro vi si legge: « Del resto, voi che tanto vi pregiate di scrivere in terso, e netto latino eruditamente, se dopo la mia lettera aveste consultato le sì celebri lettere di Montaldo, tradotte e commentate dal Vendrochio in lingua latina con incomparabile nitidezza ed eleganza, ed in ispecie la seconda, la quarta, o le ultime due, son certo, che nel rispondermi avreste amato meglio di abbracciare la pura e limpida dottrina de' padri da me esposta intorno alla grazia, che le ambigue, ed equivoche espressioni degli scolastici, nè mi avreste sì fuor di proposito apposta la rancida, e ridicola taccia di giansenista, perchè non la penso a genio vostro » (p. 3).

Non tutti gli amici di Gautier si accanirono contro il Sineo. Per esempio il parroco di San Rocco, Giovanni Battista Giordano (che Ruffini, *op. cit.*, pp. 83 s., presenta tra la comunella giansenista) si adoperò per « rammorbidire gli spiriti che in questo si facevano ardenti contra quel dotto che acremente gli sosteneva una contraria sentenza ». Cfr. *Nei funerali dell'avvocato G. B. Giordano parroco di S. Rocco in Torino, ivi celebrati il 24 gennaio 1837. Orazione del professore G. B. Zappata dottore del Collegio di scienze e lettere* (Torino, Tip. Chirio e Mina, 1837), p. 27.

(175) (Vincenzo Tommaso Falletti), *La Religione vilipesa dai filosofi per le sconcertate dottrine de' Teologi.* Torino, 1808, pp. 86.

(176) Qualcosa sui loro bisticci è riferito dal Ruffini, *op. cit.*, pp. 76-81.

suoi vecchi rancori. Ma anche sa metter il dito sulla piaga, cioè su quanto di giansenista c'era nella polemica. « Certi casisti, egli esclama, in luogo di chiamarsi discepoli di S. Agostino [ancora un'allusione a Gautier!]; che non han letto, o non intendono, chiamar si potrebbero con più ragione discepoli più fanatici e più intolleranti de' fanatici, e intolleranti discepoli di Giansenio. Così è, discepoli di discepoli » (177).

Dalla provincia si leva ancora la voce pacata ed accorata di un giansenista: da Savigliano, in cui Gautier aveva dimorato dal 1782 al 1792 come procuratore generale di quella comunità di Filippini (178). È la voce del pievano di S. Salvatore, teologo Ghione, che scrive col consiglio dei suoi colleghi (179). Il buon Ghione conclude il suo opuscolo offrendo al teologo Sineo la malnata nota ritoccata « in maniera che [scrive fiducioso Ghione], approvandosi, come speriamo, dal suo Autore, e serva a lui di onorevole ritrattazione, e di edificazione a chiunque brami istruirsi su di questo delicato argomento ».

I ritoccamenti della nota valgono appunto a capovolgere il pensiero del Sineo, come si potrà capire dalle prime espressioni: « Intollerantissima è la verità dell'errore... ».

Contro lo scritto del Sineo doveva levarsi ancora un anonimo (probabilmente Pio Brunone Lanteri), il quale denuncia l'Orazione alla Congregazione dell'Indice, per averci visto venature regaliste (180). Eppure Lanteri e Sineo erano in buoni rapporti, se è vero quanto scrive il Chiuso, nominandoli proprio l'uno dopo l'altro tra i membri zelanti dell'*Amicizia anonima* (181). Ma Roma non volle condannare (182), sicchè ci pensò... Grégoire a bollare nel 1814 il malcapitato teologo tra i *Nouveaux Pélagiens* (183).

Il valore della controversia sta nell'averci segnalato quanto di dottrina giansenista ci fosse nei giansenisti piemontesi, i quali, pur avendo accettato principî ecclesiologici gallicani, non avevano perduto il carattere specifico dei giansenisti classici, infatti in questi ultimi sussulti epigonici essi continuano a dimostrarsi teologi della grazia, tutori rigidi di una dottrina, dichiarata da essi come dottrina autentica della Chiesa primitiva, al cui rigore si sforzano di uniformare anche la pratica ascetica e disciplinare.

Della produzione piemontese la più significante delle dissertazioni contro le dottrine del Sineo rimane quella del Gautier. Essa è la più mordente, la più

(177) Morardo, *Parere di un amico del buon senso intorno alle odierne questioni teologiche. Unusquique in suo sensu abundet. S. Paolo ai Romani cap. XIV. Bel principio di socievole tolleranza!* Torino dalla stamp. di V. Bianco. Presso Michel Angelo Morano; pp. 95. Cfr. p. 11, n. 1.

(178) Cfr. Lettera inedita del Gautier. Archivio della Curia Arciv. di Torino, Corrispondenze 1792, num. 559.

(179) *De' Bambini morti senza battesimo, e di chiunque vive, e muore fuori della Chiesa Cattolica. Cosa insegni la fede? Dissertazione del Teologo Giuseppe Antonio Ghione, Pievano di S. Salvatore, col consiglio, e coi lumi de' suoi colleghi*. Savigliano, MDCCCIX. Dalla Stamperia di Pietro Barbiè, pp. 94. Sul Ghione si veda *il già citato studio del* Bersano, spec. pp. 312 s.

(180) P. Savio, *op. cit.*, 559. È lo stesso Savio ad attribuire al Lanteri il memoriale anonimo.

(181) Chiuso, *op. cit.*, II, 282.

(182) Per sottrarlo all'*Indice* aggiunse la sua pietruzza Amedeo Peyron (Savio, *op. cit.*, pp. 676-679).

(183) Grégoire, *Histoire des Sectes religieuses* (Paris, 1814), II, pp. 46 s.

solida ed anche la più colorita; sprigionante l'ardore di un animo che lotta appassionatamente per un ideale.

Dell'esposizione del Gautier è bene anzitutto segnalare i motivi caratteristici delle sue argomentazioni teologiche, motivi che emergono specialmente nella difesa dei capisaldi giansenisti sulla costituzione della natura umana.

È blasfemo, afferma Gautier, pensare che Dio possa creare l'uomo privo dei doni soprannaturali, per un doppio motivo: 1° perchè Dio « non può contraddire a se stesso, nè violare alcuno dei suoi attributi », il che avverrebbe, se Dio creasse l'uomo nel così detto stato di natura pura (184); 2° perchè lo stato di natura pura ripugna alla natura umana stessa. Infatti l'uomo « sarebbesi... all'istante di sua creazione trovato nel disordine, e nella imperfezione » (185); sarebbe dunque blasfemo dire che Dio poteva creare l'uomo nell'ignoranza e nella concupiscenza (186). Riferiamo le stesse parole del Gautier:

« Ma esaminiamo alcun poco questa gran questione: è egli possibile lo stato di natura pura? o per parlar chiaro, potea Iddio creare da principio l'uomo fornito sì di doni naturali, ma privo della giustizia originale, e per altro fine, che per lui stesso? e quel ch'è più, potea egli assoggettarlo a tutte le nostre miserie, all'ignoranza, alla concupiscenza, ed alla morte?

« Rispondo francamente di no: ed eccovene, caro Ambrosio in poche parole le prove.

« Sebbene Iddio sia infinitamente libero nelle sue operazioni, e di nulla sia debitore verso le sue creature; tuttavia non può nel crearle contraddire a se stesso, nè violare alcuno de' suoi attributi; non può insomma nel crearle non operare ordinatamente, e perfettamente. Essendo egli l'ordine eterno, e sostanziale, e la somma perfezione, qualunque essere da lui formato, deve trovarsi di necessità nell'uscire dalle sue mani nell'ordine, e nella perfezione che gli conviene.

« ...Che se nelle creature brute, o materiali spiçca per modo l'ordine, e la perfezione, loro donata dal supremo ordinatore, d'instinto, di forza per conservarsi, e per tendere, ed arrivare ai fini, per cui furono create, quanto più l'uomo la più eccellente fra tutte le creature visibili, creato ad immagin di Dio, dottato (!) di ragione, e fatto capace di conoscere l'autore dell'esser suo, di amarlo, e di possederlo in eterno, e da lui per tal fine creato, *non potea non ricevere dalla sua bontà nell'atto di vedere questa luce, la giustizia, la santità, la sua grazia celeste,* senza di cui non avrebbe potuto, nè conservare in sè la purezza dell'immagine di Dio, nè amarlo, ed adorarlo di cuore, secondo esige lo strettissimo dover suo, nè aggiungere a quel fine sì elevato, e sì sublime. *Era impossibile,* che l'uomo posto da Dio, in sì nobile stato, potesse essere da lui creato privo di que' doni sovrannaturali, e divini, poichè sarebbesi egli all'istante di sua creazione trovato nel disordine, e nella imperfezione; e sarebbe stato l'uomo l'opera di Dio la più disordinata, ed imperfetta di tutte » (187).

Dal che appare come il primo argomento a cui Gautier ricorre e che noi

(184) Gautier, *op. cit.*, p. 31.
(185) *Ibid.*, p. 32.
(186) *Ibid.*, p. 33.
(187) *Ibid.*, pp. 32 s. Di questi concetti si fa

abbiamo sopra enucleato, è quello caratteristiço degli agostiniani ortodossi Berti, Noris, Bellelli, mentre il secondo è quello genuinamente giansenista. Si constata così un arricchimento delle argomentazioni classiche dei giansenisti con l'apporto delle sfumature non condannate degli agostiniani italiani.

All'obbiezione poi che Dio poteva creare l'uomo per un fine diverso da Dio stesso, Gautier risponde: « Io domando loro: per qual motivo adunque gl'impresse nell'animo un ardore, una tendenza insuperabile verso il godimento beatifico? ». Gautier aggiunge un'espressione superba, suggestiva: per qual motivo l'uomo è dominato da una *violenta brama* di Dio? (188).

Scendendo finalmente agli argomenti *ad hominem,* accusa Sineo di essere stato più che pelagiano (come riferì Morardo nel già citato *Parere!*): « Supponeva questi [cioè Pelagio] bensì apertamente un terzo luogo di natural beatitudine per li bambini morti senza battesimo, e dava ancor ad intendere, che vi avrebbero avuto parte gl'infedeli forniti di quelle virtù morali, che 'l suo consocio Giuliano chiamava *steriliter bonae,* sterilmente buone, ma escludeva positivamente da questo luogo gl'infedeli viziosi (come si può vedere presso il citato Gourlin Tom. II, pag. 344 *de Gr. Chr.*), e li mandava all'inferno; e rispetto agli eretici di buona fede, non ne fece giammai parola, ch'io sappia » (189).

Pelagio destinava all'inferno, senza distinzione di pena e di luogo, anche i trasgressori della sola legge naturale. Sineo invece va più innanzi e per gl'infedeli si studia di trovare un luogo dove stiano male, meno male, peggio, secondo i loro meriti (190). Ma le apprensioni più grandi del Gautier erano per le conseguenze pratiche che le teorie del Sineo potevano avere: ci vedeva la via aperta all'indifferentismo ed alla rovina spirituale: « Per ultimo, egli scrive, è spediente il rappresentare che quella *supposizione* al Teologo Sineo sì gradita, è desolante per la cattolica Chiesa e religione, è ingiuriosa a Gesù Cristo, è perniciosa agli stessi bambini.

« È desolante per la vera religione, perchè favorisce i Deisti, i Teofilantropi e tutti gli altri increduli non atei, e gl'intrattiene più pacificamente nella lor pretesa religion naturale, che in sostanza altro non è, che quel *puro ordine naturale* che la supposizione tende a stabilire fra noi, distinto da *quest'ordine soprannaturale, cui religione chiamiamo.* E sì presso i Deisti ecc..., che presso la supposizione, (per le sue tre categorie) non v'è nè Paradiso, nè inferno egualmente; vi è bensì presso ambedue quel certo luogo

eco una pagina della *Ritrattazione* già citata proposta dal Ghione al Sineo: « Bestemmia, Bestemmia, se per non cadere nell'eresia negando la colpa originale, si dicesse, che Iddio creò l'uomo nell'ordine naturale con questa colpa; empietà, e bestemmia, se si dicesse, che lo creò soggetto ai disordini dell'ignoranza, della concupiscenza, e della morte, senza che abbia peccato, perchè questo sarebbe fare un Dio ingiusto, e crudele, assoggettante l'uomo a tante miserie, e tanti mali, i quali secondo la fede non possono essere che pena del peccato; come poi qualificare siffatta supposizione, qualor si aggiungesse, che essa non solamente è conciliabile co' dommi della nostra santa religione, ma da essi inoltre per certo tal qual modo accennata, e quasi, se vogliasi, guarentita? Dio eterno! Potrebbe mai contraddirsi lo Spirito Santo, che dice nell'Ecclesiaste, che Iddio creò l'uomo retto, che è quanto dire giusto, ed innocente? » (GHIONE, *op. cit.*, pp. 68 s.).

(188) *Ibid.*, p. 33.

(189) *Ibid.*, pp. 109 s.

(190) *Ibid.*, p. 110; SINEO, p. 57.

di premii e di pene d'ordine naturale secondo i meriti delle persone... » (191).

La *supposizione* del Sineo, continua Gautier, è desolante per la Chiesa çattolica, giacchè tende a restringerne i confini e a smorzarne l'ardore missionario. Ingiuriosa a Gesù Cristo, giacchè di fatto raffredda i buoni cristiani nella riconoscenza a Gesù Cristo, che li ha fatti partecipare alla sua religione. Di danno ai bambini, poichè le madri, sapendo che i loro figli si salvano, non condurrebbero più vita pacata e temperante (192).

Eppure Gautier, tanto zelante e geloso del bene della Chiesa, di fronte al duplice caso dei bambini e degl'infedeli è di una rigidezza inesorabile. Nelle sue prospettive non c'è il principio della volontà salvifica universale di Dio. Egli porta inflessibilmente alle sue conseguenze il duplice principio della universalità del peccato originale e della necessità di essere nella vera Chiesa per salvarsi. I bambini e gli infedeli sono in peccato mortale, sono fuori della Chiesa, dunque appartengono alla *massa dannata*: vanno all'inferno, cioè alla pena del danno, ed anche — aggiunge egli — alla pena del senso « secondo l'antica dottrina della Chiesa su tal punto » (193). L'opinione benigna di molti tra gli scolastici è — afferma Gautier — « senz'alcun sodo teologico fondamento ».

Lasciando poi da parte il caso di quelli tra gl'infedeli che non credono in Gesù Cristo (pagani, maomettani, ebrei...) Gautier si ferma a considerare il caso degli eretici di buona fede, cioè di quelli che sono battezzati, ma aderiscono al Cristianesimo in forma imperfetta e con una conoscenza imperfetta delle verità cristiane. Anche nei loro riguardi il patriarca del giansenismo torinese è di una coerenza con i principî giansenisti inflessibile e crudele. In buon punto si chiede: « che ne sarà pertanto di loro? ». E con fredda logica risponde: « Essi pur troppo rimanendo nell'eresia offenderanno Iddio, e commetteranno il peccato mortale, e morendo in esso saran per sempre privi della vista di Dio, ed abbandonati al fuoco eterno dell'inferno: così ne obbliga a conchiudere l'analogia della fede » (194). Gli eretici di buona fede, continua il Gautier, sono molti; gli eretici infatti in generale sono in buona fede. Questo non turba il suo ragionamento. « Nono saranno, çonclude, scusati dinanzi a Dio, nè potran scampare dall'ira futura. Ma intanto [la buona fede] basta essa a dar loro qualche tranquillità d'animo, per cui continuano a vivere pacificamente nella lor setta, sulla persuasione formatasi, e divenuta a tutti i settarj comune, che ciascuno nella propria religione si può salvare » (195). Il che è pienamente coerente col principio giansenista, che l'ignoranza, come la çoncupiscenza, è già peccaminosa ed apre la catena dei peccati.

(191) GAUTIER, p. 91. Gautier aveva fatto quest'amara osservazione già a pag. 29 s.: « La dottrina della natura pura, sviluppata dai primi scolastici ha preparato la via ai Molinisti ed ai molinizzanti. Tutti questi, dico, ne portarono all'aura di quel sistema ancor più pessime conseguenze de' lor antecessori, che poi servirono ai filosofi increduli, che gli susseguirono, di apertura, e di appoggio, non sol di credere possibile lo stato di pura natura, ma ancora di realizzarlo ad imitazione de' Pelagiani, e di arrivar persino a segno di farne la base, su cui eressero il loro deismo, e naturalismo ».

(192) *Ibid.*, pp. 118 ss.

(193) *Ibid.*, p. 39.

(194) *Ibid.*, p. 102.

(195) *Ibid.*, p. 102.

A conclusione della dottrina del Gautier e degli altri suoi colleghi subalpini non si può fare a meno di accettare una sentenza (questa volta non dissennata) dell'eccentrico Morardo: « I casisti però, che senza grazia parlano della Grazia, con le loro spietate dottrine la rendono inflessibilmente, e crudelmente capricciosa » (196).

Non insistiamo sulle polemiche dommatiche gianseniste (197) e passiamo a descrivere altre tenzoni combattute sul terreno della teologia morale.

Crisi nella teologia morale

L'insegnamento della teologia morale alla fine del '700 ed all'inizio dell'800 navigava sotto i cieli subalpini in pieno rigorismo, sulla cui linea l'avevano orientato l'azione vigorosa dei vescovi dell'ultimo trentennio. Chiuso ricorda l'atteggiamento assunto da sei vescovi (198) contro mons. Porporato, vescovo di Saluzzo, il quale intendeva dare alla vita morale e all'insegnamento teologico un indirizzo di serietà e denunziava il rigorismo che si andava instaurando, come atteggiamento esagerato ed incline al rigore giansenista (199). In Piemonte erano diffusi i trattati del Collet (200), dell'Antoine (« rigidissimo ») (201), stampato in compendio a Vercelli (1783) e in edizione integra a Torino (1789) (202). All'inizio dell'800, come informa il teologo Alasia (203), la teologia di Bailly era insegnata a Casale e ad Aosta, mentre il teologo Giuseppe Bardi, professore al Seminario di Torino fino al 1806 e poi all'Università, raccomandava, a sentire Pio Brunone Lanteri, la teologia di Juenin, malgrado fosse all'Indice (204). A queste teologie importate alla fine del '700 si aggiunse l'opera *De re theologica ad Subalpinos* di Pietro Regis (205) e la *Theologia moralis* dell'Alasia, la quale ultima era stata elogiata dal card. Costa nel Sinodo da lui tenuto (1792) (206) ed era già stata adottata a detta dell'autore in « alcuni »

(196) Morardo, *Parere di un amico del buon senso*, cit., p. 43.

(197) Aggiungiamo solo che sulla grazia ha qualche battuta polemica anche il *De Tuenda Religione*, cit., pp. 18 s., dove tra l'altro si suggerisce la lettura del *De gratia Christi* di *Pietro Tamburini*.

(198) Chiuso, *op. cit.*, I, pp. 106 s.

(199) Le Relazione dei teologi (tra cui p. Gerdil) sulla pastorale di mons. Porporato, la pastorale stessa e la lettera composta dai sei vescovi si trovano all'Archivio di Stato di Torino, sez. I, carte vescovi, Saluzzo, mazzo I. I vescovi firmatari sono: Giov. Battista Orlié di St. Innocent vescovo di Pinerolo (1749-1794), Marco Aurelio Balbis Bertone vescovo di Novara (1757-1789), Carlo Giuseppe Morozzo vescovo di Fossano (1762-1800), Paolo Maurizio Caissotti vescovo d'Asti (1762-1786), Giacomo Astesan vescovo di Nizza (1764-1778) traslato poi ad Oristano in Sardegna, Giuseppe Ottavio Pochettini vescovo d'Ivrea (1769-1803). Ebbero tutti un episcopato lungo, poterono perciò svolgere un'azione pastorale durevole.

(200) Cfr. nota 6.

(201) Pietro Savio, *Giansenizzanti e Giurisdizionalisti* (Roma 1957), p. 71.

(202) Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. I, cl. 419-427.

(203) *Risposta del Teologo Alasia ad un Parroco della diocesi di Torino sulle dieci lettere di Simplicio Rigalti scritte contro alcuni punti della sua Teologia Morale* (Torino, 1809, nella Stamperia Sociale), p. 6.

(204) Pietro Savio, *Fedeltà di msr. Adeodato Turchi alla Santa Sede*, già cit., p. 551.

(205) P. Stella, *op. cit.*, p. 78.

(206) Per notizie biografiche sull'Alasia, cfr. G. Usseglio, *Il teologo Guala e il Convitto Ecclesiastico di Torino*, in « Salesianum », X (1948), pp. 487-490.

seminari (207). Anzi, a detta del suo avversario, Simplicio Rigalti, di cui presto parleremo, era divenuta la *norma più comune per moltissimi Sacerdoti* ed aveva *acquistata gran fama* (208).

La dottrina morale di questi autori, per quanto rigida, non ha alle radici (eccezion fatta di Juenin) principî giansenisti, quindi non maraviglia che non potesse soddisfare i giansenisti piemontesi, che sferrarono i loro attacchi contro il secondo e l'ultimo che abbiamo elencato: l'Antoine e l'Alasia.

I. - Attacchi all'Alasia

Gli anni fatidici delle polemiche gianseniste furono il 1807 ed il 1808. Abbiamo or ora visto come in quegli anni s'incrociarono i libelli ed i controlibelli sull'Annotazione XV dell'orazione di Giangiulio Sineo. Nel 1808 doveva avvenire un'altra schermaglia in campo di teologia morale. Il bersagliato fu l'Alasia, il quale, però, a differenza di Sineo, controbattè con un opuscolo di solida fattura (209). L'attaccante fu un parroco, emerito professore di umanità e retorica (210), che volle nascondersi sotto lo pseudonimo di Simplicio Rigalti. Come il caso Sineo ci diede possibilità di sondare la dottrina sulla grazia dei giansenisti piemontesi, così l'opuscolo del Rigalti ci offre il destro di misurarne le dottrine morali.

Esamineremo quattro classici campi di lotta: 1) l'ignoranza della legge naturale (211); 2) la dottrina dell'amor dominante; 3) amore e timore nella contrizione e nell'attrizione; 4) la frequente Comunione.

1. L'ignoranza della legge naturale. — I giansenisti non potevano ammettere che ci fosse un'ignoranza che scusasse dal peccato formale. Non è possibile, sostenevano essi, che s'ignori senza propria colpa la legge naturale; l'uomo è responsabile di qualsiasi peccato egli commetta, anche se pecchi per ignoranza.

Ora l'Alasia aveva scritto nel suo *De legibus* (art. 4, cap. 2, dissert. 2): « *datur revera ignorantia invincibilis juris naturae, quoad remotiores conclusiones* » (212); cioè: l'ignoranza riguardo al valore morale di certi atti, la cui moralità oggettiva è appresa dal soggetto mediante un ragionamento complicato, scusa dalla responsabilità soggettiva. Nel caso che si commetta un peccato per ignoranza invincibile, questo è soltanto peccato materiale e non formale.

(207) Alasia, *Risposta...*, p. 94.

(208) *Lettere di Simplicio Rigalti ad Asterio Vertesi intorno la Teologia Morale del Signor Teologo Alasia. Erit enim tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt. At Tim. II, cap. 4. 3.* Torino, Dalla Stamperia di Domenico Pane e Comp., pp. 120. Cfr. p. 89.

(209) Cfr. nota 203. L'opuscolo è di pp. 95.

(210) Alasia, *Risposta*, p. 68: « Se egli fosse stato Professore di logica in vece che fu Professore d'umanità, e di rettorica »; p. 94: « Essendo egli Parroco, dovea sapere... ».

(211) Su questo punto e sui due segg. si vedano anche gli appunti del giansenista Berta nel già citato studio sul Giurisdizionalismo e Giansenismo all'università di Torino nel sec. xviii.

(212) Alasia, *Risposta*, p. 4. Per lo scopo particolare del nostro lavoro ci è sembrato sufficiente citare dalla *Risposta* i passi della *Theologia moralis* dell'Alasia.

Alasia nella sua affermazione era ben spalleggiato, non solo dai probabilisti, ma anche da probabilioristi severi, come Antoine, Collet, Berti, Gazzaniga e Bailly (213); ciononostante Rigalti se ne scandalizza. E dobbiamo essere grati all'Alasia per averci risparmiata la fatica di raccogliere e sintetizzare le ragioni addotte dal Rigalti:

« Il sign. Simplicio, scrive Alasia, strilla come un'aquila contro questa mia sentenza, e vi dice, che non fa altro che aggravar i peccati [pag. 5] ... che la Sacra Scrittura non fa distinzione tra i precetti primarj, secondarj, o terziarj [pag. 9]. Che chi non conosce la volontà di Dio, lo dee imputare alla propria ignoranza (214) [ibid.] ... Che i Santi Padri di concerto asseriscono, che la legge naturale essendo internamente, e profondamente scritta, e scolpita ne' nostri cuori, e non comandando se non quello, che è di sua natura buono, e giusto, e non vietando se non quello, che è per sè cattivo, ed ingiusto, non può mai essere innocente la sua violazione [pag. 9]. Che Sant'Agostino dal principio sino al fine delle sue opere ne' suoi sermoni ec. è sempre costante, e coerente a se stesso in questa massima, che chi fa una cosa proibita dalla legge naturale, ossia cattiva per se stessa, è sempre colpevole, e merita sempre castigo [pag. 10] » (215).

Eppure, continua l'Alasia, « con tutta la sua lettura dal principio sino al fine delle opere di Sant'Agostino » non ha notato che ci sono dei passi contrari al parere di Rigalti e favorevoli a quello dell'Alasia. E a proposito di Sant'Agostino, Rigalti aveva portato due passi del vescovo d'Ippona. Alasia glieli gratifica di una nota a quei tempi poco accetta: « Notate, che questi testi sono i medesimi di cui si servono i Giansenisti per provare anch'essi, che l'ignoranza invincibile della legge naturale non iscusa da peccato. Locchè ha una connessione lunga coi molti altri loro dannati principj » (216).

Rigalti poteva offendersi, per vederci in questa espressione l'odiosa taccia di giansenista, ma Alasia aveva buon gioco, infatti aveva solo notato una *coincidenza* di argomenti ed una connessione di principî.

2. La dottrina del duplice amore. — Un punto dottrinale più importante era quello dell'amor dominante, che costituiva l'oggetto della lettera quinta e della decima del Rigalti e che può considerarsi il pomo di discordia tra i giansenisti ed i loro avversari nonchè la chiave di volta del sistema morale giansenista. L'argomento dell'amore e della « carità », sottolinea l'Alasia, è un « altro punto gradito come quello della grazia per ispacciare nuove dottrine » (p. 84).

In nota alla lettera terza Rigalti aveva scritto: « Io non considero come peccati que' peccati di nuova invenzione, che non sono veri peccati, eppur si chiamano da certi Teologi *peccati materiali* » (p. 23, n.). Per Rigalti infatti quel

(213) *Ibid.*, p. 6.
(214) *Ibid.*, p. 10, Alasia scrive: « alla propria ignoranza », ma il testo di Rigalti (p. 9) ha: « ... negligenza ».
(215) *Ibid.*, pp. 9 s.
(216) *Ibid.*, p. 16. Cfr. anche p. 39.

che conta non è l'ordine oggettivo o la moralità che può provenire ad un'azione dall'oggetto che si appetisce. Quel che conta è l'ordine intenzionale (p. 38).

Facti sunt abominabiles, scrive Osea, *sicut ea quae dilexerunt.* « Chi non vede, commenta Rigalti, che il profeta fa consistere il male nel perverso amore, *dilexerunt?* Ora l'amore sarà forse una proprietà dell'oggetto, ovvero dell'agente? » (pp. 38 s.). « Venga ora il nostro autore a *pronunziare ex cathedra,* che l'azione umana prende la sua *principal* moralità dall'oggetto, e quel che è più, a provarlo coll'autorità di Sant'Agostino. Qui non rimane altro, che pesare sulla bilancia l'autorità del nostro autore con quella di Sant'Agostino » (pp. 39 s.).

Da parte sua l'Alasia trova che non c'è altro da fare che porre sulla bilancia in una prima pesata le prime quattro lettere del Rigalti, contrapposte alla successiva; ed in una seconda, le teorie sul primato dell'intenzione, controbilanciate dalle teorie del doppio amore condannate dall'*Auctorem fidei:*

« Nella lettera quinta poi riguardo alle azioni umane il nostro Simplicio cangia registro, e si mostra poco coerente a se stesso. Sinora l'avrete sentito parlar in favore della legge, e misurare strettamente con essa le azioni umane. L'avete sentito perfino a non far alcuna eccezione, dicendo alla pag. 10, che chi fa una cosa proibita dalla legge naturale, è *sempre colpevole e merita sempre castigo,* ed alla pag. 16, *che nelle cose riguardanti la fede, ed i buoni costumi, niuno è scusato seguendo il parere di qualche maestro, se è erroneo.*

« Ma quì lo trovate impiegato a misurar le azioni umane non più dalla legge, ma dalla disposizione del cuore: quasichè la disposizione del cuore sia la primaria regola per conoscere, se le azioni siano buone, o cattive... Se poi dico, che le azioni umane prendono la loro primaria specie morale dall'oggetto formale, in quanto cioè l'oggetto è conforme, o ripugnante alla retta ragione, alla legge eterna; egli imprende a contradirmi, e vuole, che tutta la moralità delle azioni dipenda dalla disposizione del cuore. La legge non c'entra più per niente qui a decidere, se un'azione sia buona, o cattiva. La disposizione del cuore solamente la decide.

« Da quì nasce, che il sig. Simplicio trova di nuova invenzione i peccati materiali, epperò nel suo senso tutti gli atti contrarj alla legge, o sono prodotti da una cattiva disposizione del cuore, ed essi sono peccati, o sono prodotti da una buona disposizione del cuore, cioè da una disposizione di buona fede, ed allora non saran peccati.

« V'ho già detto per altro di sopra, che la buona disposizione del cuore, la buona intenzione non può fare che una azione per se stessa cattiva, e contraria alla legge diventi buona. Può fare soltanto, che non sia imputabile; ma l'azione è sempre cattiva, perchè ripugna alla Legge » (pp. 40-42).

« Io non vedo peraltro in che lo possa imbarazzare l'admissione di questa teoria de' peccati materiali, se egli non è portato, come il complesso della sua Lettera quinta, e le varie proposizioni quà, e là gettate ne dànno molto sentore, verso la teoria dei due amori, della cupidità dominante, e della carità

dominante, siccome fossero d'essi due radici sole, da cui si producono tutte le nostre azioni. Questa teoria, come voi sapete signor Prevosto, che può riguardarsi a buon diritto qual fonte venefica di molte assurde, e funeste conseguenze eterodosse, ed è la base del giansenistico sistema, adottata dal Sinodo di Pistoja alla pag. 89, fu proscritta dall'immortale Pio VI. di fel. ricord. nella sua Bolla: *Auctorem fidei* prop. 23. come falsa, perniciosa, *inducens in errorem a Tridentino damnatum ut haereticum, iterum in Bajo damnatum* art. 40 » (p. 46).

Anche in questo caso Rigalti poteva adontarsi per l'accusa di giansenismo lanciatagli dall'avversario. Ma a torto. Anche in questo caso Alasia aveva scritto soltanto che il complesso della Lettera di Simplicio *dà sentore* ch'egli sia *portato* alle dottrine condannate.

Alasia non deve affaticarsi molto a provare che Rigalti propenda per la teoria del doppio amore dominante. Anzitutto nota come i passi di Sant'Agostino addotti dall'avversario alle pp. 39 s. « così nudi e crudi, staccati dal contesto » (secondo lo stile in cui ormai si sono resi abili i giansenisti) sono proprio quelli in cui « si appoggia la giansenistica teoria » (p. 46). Inoltre dalle espressioni di Rigalti è facile ricavare la dottrina della concupiscenza dominante, che fa sì che tutto sia peccato e quella della carità dominante, che fa sì che tutto sia onesto e meritorio.

La dottrina dell'amor dominante Alasia la scopre sotto le penne di un passo di Sant'Agostino citato da Rigalti (*De moribus Ecclesiae Cath.*, lib. I. cap. 15, n. 25): « Col testo di Sant'Agostino che alla pag. 46. produce l'avversario: *nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei... ut temperantia, sit amor integrum se praebens ei, quod amatur: fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur: justitia amor soli amato serviens etc.* verrebbe a indicare il signor Simplicio non aver più luogo la specifica distinzione tra le virtù, ma esservene una sola, cioè la carità, la radice buona: cosicchè la prudenza, la fortezza, la giustizia, la temperanza esercitate da un Cristiano, che non ha la carità, ma però per un motivo onesto, e proprio di ciascuna di tali virtù non dovranno più denominarsi virtù » (p. 47).

La teoria della concupiscenza dominante è invece trasparentemente espressa dalla penna dello stesso Simplicio. Simplicio s'era lasciato cadere dalla penna la seguente espressione: « Taluno avrà grand'attenzione di far vita onesta e regolata, sarà benigno, officioso, generoso ec., ma essendo vuoto di carità, non produrrà che bei frutti di Sodoma, perchè non saprà indirizzare le sue azioni al debito fine ». Alasia la coglie al volo, stimandola un'affermazione con la quale Rigalti stabilisce la radice cattiva dell'agire umano, « la cupidità dominante, che non può produrre se non frutti cattivi » (p. 48). Aggiunge Alasia di rincalzo che questa e simili affermazioni hanno come « diritta, e legittima conseguenza; che tutte le opere degl'infedeli saranno altrettanti peccati; proposizione questa condannata, come voi sapete dai Sommi Pontefici Pio V, Gregorio XIII, e Clemente XI ». Dunque coll'affermazione sui bei frutti di *Sodoma* Rigalti dimostra

come *sia portato* verso proposizioni condannate. Ma ancora non è tutto. Alasia scopre di peggio. Il suo avversario a pag. 108 in un tramestio di testi desunti da Sant'Agostino, incastona anche un'espressione desunta dal *De Gratia Christi*, c. XXVI, 27: « *Ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur, nec recte bonum opus vocatur* ». Cioè: non esiste opera buona che non sia fatta sotto l'influsso della grazia, almeno attuale.

Rigalti dà invece una traduzione incauta: « Le stesse opere *oneste* non son veramente buone, se sono vuote di carità ». Cioè: possono esistere opere oneste per sè, ma che sono cattive, perchè non animate dalla carità; che è ben diverso dal dire: tutte le opere oneste sono animate dalla carità.

Questa volta Alasia si permette di dire che questa espressione « approva le condannate proposizioni di Bajo 25 e 35, *omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia: omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est* » (p. 87) e Rigalti non avrebbe avuto niente da ridire.

Passando poi al concreto, Alasia aveva imposto l'obbligo di far un atto di amor di Dio (secondo la dottrina comune) all'inizio dell'uso di ragione, in punto di morte, quando incombe una grave tentazione che non può essere superata se non per mezzo di un atto di carità e *spesso* nella vita... Quante volte? Alasia si schiera coi moralisti rigidi, sotto l'egida nientemeno che del *princeps rigoristarum*, padre Daniello Concina (citato a p. 85) e dice: si è obbligati *saltem singulis hebdomadis* (217).

« Soltanto » una volta alla settimana?! esclama Simplicio (p. 115) (leggendo per la troppa agitazione *saltem* come *soltanto*) e tira questa strana conclusione: « Se dunque negli altri sei giorni non è obbligato ad amar Dio, gli sarà lecito d'amare il mondo. Eppure, soggiunge tosto il santo Dottore e Pontefice Massimo [S. Leone]: *in dilectione mundi cuncta sunt noxia*. Che fare dunque? Starà sospeso in aria, senza amar nè Dio, nè mondo? Ciò non può essere neppure » (p. 112). Bisogna fare atti di amor di Dio senza limiti di tempo, senza calcoli di settimane, di giorni e di ore (p. 112), bisogna dilatare il regno della carità, come facevano i Padri, e non restringerlo nei più angusti confini, come fanno i moderni cavillatori (p. 113).

Alasia, da parte sua, abituato al calcolo di anni e di settimane, interpreta che Simplicio vuole obbligare a fare atti di amor di Dio *ogni ora*, ma poichè l'atto di amor di Dio si fa in pochi minuti, ed è impossibile farne ininterrottamente; negli intervalli, si chiede Alasia, non potendosi amare il mondo che farà il cristiano? starà sospeso in aria? (pp. 85 s.).

Evidentemente, osserva ancora Alasia, Simplicio, emerito maestro di rettorica e di umanità, ha dimenticato che la relazione della volontà a Dio può essere, come dicono gli scolastici, attuale, abituale e virtuale; virtuale esplicita e virtuale implicita; esplicita *simpliciter* ed *esplicita ad merendum* (p. 87).

(217) *De virtutibus theologicis*, p. 114, citato, *ibid.*, p. 84.

Bombardato a questo modo, chissà come reagì Simplicio!

3. Amore e timore nella contrizione e nell'attrizione. — Un altro argomento di dissenzione tra i giansenisti e gli antigiansenisti era la questione dei motivi necessari al penitente per ricevere il perdono dei peccati fuori nella confessione.

Basta essere addolorati dei propri peccati perchè con essi si è meritato l'inferno? basta cioè l'attrizione, che è il dolore di avere offeso Dio, per il timore delle pene in cui si è incorsi o è necessaria la contrizione, cioè il dolore dei propri peccati, perchè Dio, Sommo Bene, è degno d'essere amato sopra ogni cosa?... Il motivo dell'attrizione è il timore delle pene o la considerazione della bruttezza del peccato; il movente della contrizione è l'amore di Dio, degno di essere sommamente amato.

1° La polemica anzitutto verte sull'amore di Dio necessario al peccatore pentito per ricevere il perdono fuori del Sacramento.

Alasia aveva scritto: « *Contritio perfecta semper hominem Deo reconciliat ante Sacramenti susceptionem* » (218). Rigalti censura: Non va! bisogna dire: *perfectissima, super omnia*. Perchè la contrizione riconcilii l'uomo con Dio prima del Sacramento, bisogna che « sia sempre prodotta da un amore ardente, purissimo, perfetto » (Rigalti, p. 67). Alasia controbatte: Basta la contrizione concepita *ex motivo caritatis erga Deum;* non si richiede che sia « veemente, ardente, purissima ». Non lo richiedono nè la Scrittura, nè i Padri, nè la ragione teologica (p. 67).

Alasia inoltre aveva detto: « *Contritio perfecta non est necessaria ad Poenitentiae Sacramentum* » (219). Rigalti risponde: Troppo facile e presto detto. Anzi: blasfemo, « orrenda bestemmia » (p. 75). A Gesù Cristo la nostra salvezza è costata la morte; Alasia invece dispensa i penitenti dall'amar Dio (Rigalti, p. 75). Dire che nella penitenza non è necessaria la contrizione perfetta è affermare un paradosso, cioè « che nell'antica legge di rigore e di timore era necessario l'amor di Dio, per essere con lui riconciliato, ma che nella nuova legge di grazia e di carità dee bastare il timore » (s'intende, delle pene) (Rigalti, p. 75).

Alasia commenta: « Errò dunque il Tridentino che dichiarò, che la contrizione perfezionata dalla carità giustifichi davanti al Sagramento » (Alasia, p. 64).

2° Altro punto dibattuto era sull'amore di Dio necessario per ricevere il perdono nella confessione.

Simplicio aveva letto in Alasia: « *Attritio ex solo gehennae metu concepta bona est, et utilis* » (*De penitentia*, p. 27). È un'affermazione del Tridentino. Utile a che cosa? Rigalti dopo aver evitato « lunghe intralciate giravolte »

(218) *Ibid.*, p. 61.

(219) *Ibid.*, p. 63.

(Rigalti, p. 77) della teologia alasiana, legge: « *Attritio superius descripta conjuncta cum poenitentiae Sacramento sufficit ad justificationem* » (*De penit.*, p. 34). Scandalo! L'attrizione secondo i teologi e secondo lo stesso Alasia nasce dall'amore di se stesso, non dall'amore di Dio; non può dunque giustificare. Il timor dell'inferno è buono in quanto ha l'effetto di « *frenar la mano* », cioè di « farci astenere dall'opera esterna del peccato » (Rigalti, p. 78).

Scandalo dei pusilli, ribatte Alasia; rifaccia le « lunghe intralciate giravolte » che ha voluto evitare e vi troverà che *bona et utilis est* l'attrizione, ma perchè possa essere sufficiente alla giustificazione nel Sacramento della penitenza, bisogna che sia « *conjuncta cum spe veniae* » (*De penit.*, p. 31), perchè in questo caso, « *attritio conjuncta cum spe veniae includit* aliquem Dei amorem benevolum » (*De penit.*, pp. 30 s.). Ed ecco qual è l'attrizione *superius descripta*, che secondo Alasia ed i buoni moralisti cattolici giustifica nella Penitenza (Alasia, pp. 65 s.).

Alasia s'indigna: « Non dovrò io annoverare il signor Simplicio nel numero di coloro, de' quali dice il Concilio di Trento sess. 14 cap. 4, che falso *calumniantur catholicos Scriptores quasi tradiderint Sacramentum poenitentiae absque bono motu suscipientium gratiam conferre, quod nunquam Ecclesia Dei docuit, neque sensit;* e professo, che *nec ego docui, neque sensi unquam* » (Alasia, p. 66). E ritornando all'espressione che l'attrizione è buona perchè ha l'effetto di *frenar la mano* al peccatore e all'altra: « quando bene il timore non possa da sè solo correggere l'affetto al peccato, pur cominciando a correggere gli atti, prepara da lungi la correzione del cuore », vi trova una sospetta somiglianza con la proposizione 61 di Quesnel e la 25 di Pistoia: « *Timor Domini nonnisi manum cohibet, cor autem tamdiu peccato addicitur, quamdiu ab amore justitiae non ducitur* »; « *Doctrina quae timorem poenarum generatim perhibet dumtaxat non posse dici malum, si saltem pertingit ad cohibendam manum... falsa, temeraria, etc.* » (Alasia, p. 67).

Ciononostante Simplicio in tutta la sua lettera ottava s'incaponisce nel sostenere che l'attrizione, condita come si vuole, non basta e assolutamente non basta, perchè si possa acquistare nel Sacramento della penitenza il perdono: è necessaria la contrizione, concepita per il dolore di avere offeso Dio, amore infinito. E non vale che Alasia spieghi che la speranza del perdono include l'amor di Dio, perchè è così fatto il cuore dell'uomo, che quando sa che riceve un grande beneficio, ama il benefattore (Alasia, p. 70). Simplicio interpreta questa speranza del perdono come qualcosa che fluisce dall'attrizione, cioè dall'*amor sui;* qualcosa che è dovuto all'iniziativa del peccatore e non della grazia, e perciò, qualcosa di peccaminoso ed insufficiente (220). La *spes veniae*, spiega ancora Alasia, contiene un *amor Dei remissus*, un amore cioè che non riesce a far amare Dio *super omnia*, perchè per il peso delle passioni, non riesce a far preferire Dio *super omnia*, tuttavia non è congiunto alla cattiva disposizione

(220) Rigalti, *op. cit.*, p. 81.

di preferire a Dio le creature: quest'*amor remissus*, congiunto col timore delle pene, è sufficiente nel Sacramento della penitenza per ottenere il perdono (p. 89).

Simplicio non cede. E dire che il poco benignista Alasia aveva scritto a pagina 33 del *De penitentia* che l'attrizione per sè contiene la volontà abituale di peccare! (Alasia, p. 69). Simplicio è ancora più radicale e ne dà ancora una dimostrazione con i suoi inorridimenti sui principî dell'Alasia a proposito della Comunione frequente.

4. La Comunione frequente. — « Chi non inorridirà, scrive Rigalti, al sentire, che chi è caduto in peccati mortali, si mandi indistintamente alla Comunione Eucaristica, purchè solo siasi confessato?... I santi Vescovi, e molti Concilj dei primi secoli della Chiesa avean determinati i sette, i dieci, i quindici, i vent'anni di penitenza per certi peccati, ed anche per un solo, penitenza che regolarmente si dovea compiere prima dell'assoluzione, e comunione, perchè sapevano essi quanto fosse difficile a rimediare, e guarire la profonda piaga, e le funeste conseguenze dei gravi peccati, ed appagare la terribil giustizia di Dio per essi irritata. Ecco ora tutto questo ridotto alla semplice sacramental Confessione » (p. 97). « Chi, diço, non inorridirà al pensare, quanto larga porta si apra con tal dottrina alla moltiplicazione de' sacrilegj? Io non dico già che vi sia ancor obbligazione rigorosa d'osservare alla lettera gli antichi canoni penitenziali, ma volendo ancor oggi la Chiesa che i Confessori abbiano una competente notizia di essi, sarà forse questa una semplice formalità, o vana cerimonia? O non pretenderà essa forse ancor oggidì, che quelli servano di regola, per osservare almen qualche proporzione? » (p. 98).

Ed ecco la risposta di Alasia, che non è un benignista: « Mi accusa il signor Simplicio alla pag. 97, che io *mandi indistintamente alla comunione* chi è caduto in peccati mortali. Leggete alla pag. 256 *de Eucharistia* l'eccezione, che con s. Tommaso io ho fatto di coloro, a cui non si deve permettere di presentarsi subito alla comunione, quantunque ben confessati, e assolti. Posta adunque da una parte questa eccezione da me fatta, e ponendo dall'altra la proposizione condannata da Alessandro VIII *sacrilegi sunt judicandi qui jus ad communionem praetendunt, antequam condignam de delictis suis paenitentiam egerint;* proposizione, cui molto inclinano i sentimenti spiegati dal sig. Simplicio alle pagine 97 e 98, svaniscono quelle enfatiche frasi di *chi non inorridirà* per tre volte ivi ripetute » (pp. 78 s.).

Ancora una volta Alasia accusa il suo avversario non di giansenismo, ma di « *saporetto di gusto giansenistico, che è natofatto per disgustare i fedeli del SS. cibo Eucaristico, e allontanarneli* » (p. 74) e di propensione spiccata verso la proposizione condannata.

Simplicio peraltro spigolando con mano maestra dai Padri (mettendoli alla tortura, dice Alasia, p. 75), fa dire loro che per accostarsi alla Comunione occorre « purità perfetta nel timor di Dio, e nell'amor di G. C. » (S. Basilio,

citato a p. 94); una « coscienza monda, un cuor puro, ed una vita irriprensibile » (S. Giov. Crisostomo, *ibid.*), un'abbondanza di opere ed una pienezza di virtù (S. Gregorio Magno, a pp. 94-95), *magna reverentia et sanctitate* (Concilio di Trento), tradotti: « gran riverenza, e gran santità » (Rigalti, p. 95). « In somma, conclude Alasia, vuole un Santo da canonizzarsi prima, che si accosti alla sagra mensa » (p. 75), « una gran santità, come a giudicio del signor Dottore Arnaud antesignano del Giasenismo nel suo libro della frequente Comunione fatto per ritirar i Fedeli dal frequentarla » (p. 78). In altri termini, « le pretese di Simplicio sono natefatte per allontanare i Fedeli dalla SS. Eucaristia » (p. 78).

Chiudendo la sua decima ed ultima lettera Rigalti si accorge che il suo zelo ardente lo « fece talora prorompere in espressioni, che potran sembrare a taluni men pulite, od aspre, o veementi di troppo ». « Ma già il sapete voi [o Vertesi,] cui è ben nota la tempra del pacifico animo mio, ch'esse furono soltanto da me adoprate e dirette a meglio rilevare e confondere i varj errori sparsi quà e là in quella morale, non mai ad avvilire o spregiare la rispettabile persona del signor Teologo Alasia, ch'io amo in Cristo di cuore, e 'l cui sacro carattere venero sinceramente, ancorchè nol conosca di vista » (Rigalti, p. 119). Dichiarazione patetica e toccante, che Alasia si pregia di riportare nel suo epilogo collegandovi quanto il buon Simplicio scrisse a p. 4, in cui si mostra « risentito un pochetto » contro « chi rovina i principali fondamenti della morale cristiana, chi sulla grazia di G. C. manifesta idee affatto anticristiane, chi, ammettendo il peccato originale, ne distrugge le conseguenze, chi mette in grado uguale l'ignoranza della legge naturale e quella delle leggi positive, chi tiene per cosa indifferente la profanazione volontaria dei Sacramenti, chi getta tali principj sulle azioni umane, che vengono a distogliere gli uomini dall'esercizio delle opere di pietà e di carità, chi osa intraprender d'insegnar la maniera d'entrare in grazia con Dio e di render a Dio il debito culto senza aver bisogno di carità, chi mette la dispensa d'amar Dio quasi come un frutto dell'Incarnazione, del Figliuol di Dio, ec. ec. chi nel ragionare molte volte non mostra indizio di ragione, chi sovente è in contraddizione con se stesso, e finalmente chi, per tirare le cose al suo intento, non si fa scrupolo di stiracchiare, torcere e storpiare malamente i sentimenti dei ss. Padri, dei Concilj e della stessa S. Scrittura » (Rigalti, pp. 4-5). Alasia melanconicamente confessa che non riesce a capacitarsi come possa costituire oggetto di sincero amore in Cristo, dopo quella lunga serie d'invettive, uscite da un animo per fortuna di tempra pacifico. E per finire immagina comicamente le angustie d'animo di tanti preti che, fidandosi della voce del Card. Costa e di vari vescovi, hanno adottato la teologia morale alasiana, e più ancora i seminaristi ed i laici, che sono diretti secondo questa teologia: « Noi, esclameranno, ammaestrati da Vescovi, Parochi e Sacerdoti credevamo d'aver battuto una strada che fosse retta, ed adesso ci vien detto che ci conduce all'inferno e non solamente *per totam noctem laborantes*

nihil coepimus, ma ci siamo caricati sempre di gravissimi peccati, perchè anche riguardo a noi l'ignoranza non ci ha potuto scusare. Ecco in quante turbolenze il sig. Simplicio mette le coscienze di tanti fedeli. » (p. 95).

II. - Attacchi all'Antoine

Non si pensi che gli opuscoli del Rigalti e dell'Alasia siano l'unico documento di polemiche di carattere morale tra i giansenisti ed i loro avversari. La condotta da seguire nel dirigere i fedeli nella vita spirituale non poteva non essere un tema che appassionasse i pastori d'anime.

Nelle calde terre del Monferrato ad esempio scesero in lizza il giovane sacerdote giansenista Agostino Migliavacca di Morano ed il suo avversario, parroco di molti anni e di esperienza Guido Alessio Bersani, rettore di Casale Popolo. Scesero su campo neutrale, nella casa parrocchiale di Balzola. Il pomo di discordia era la teologia morale dell'Antoine: se poteva essere seguita e se valesse l'argomento di autorità; sulla necessità dell'amor iniziale che cominci a dominare nel cuore dell'uomo per meritare l'assoluzione, sulla necessità di ripetere frequenti atti di amor di Dio.

Il vecchio Bersani appellava a varie proposizioni condannate da Alessandro VII; Migliavacca chissà a chi e a quanti passi scritturistici e patristici. Tanto mancava che i due andassero d'accordo — ricorda lo stesso Migliavacca — che « per lo schiamazzo e il rumore » che il vecchio Bersani levò contro l'avversario, dovette intervenire il Rettore di Balzola a contenerne le intemperanze.

Migliavacca, caldo ançora delle dispute sull'Antoine e sul primato del Papa, scrive al Bersani il 23 ottobre 1807: « Sarà dunque incerta la necessità dell'amor di Dio per esser riconciliato nel Sagramento della penitenza, perchè molti Teologi e fra gli altri il sig. Antoine lo insegna dietro appunto al Decreto di Alessandro VII? Sarà incerta la necessità di rapportar tutte le nostre azioni a Dio per motivo di carità, la necessità di un amore che cominci a dominare nel cuor dell'uomo per meritar l'assoluzione, perchè una turba di Teologi dietro appunto alle Bolle papali sostengono il contrario?

« No, Signor Rettore non sono con lei d'accordo in materia di morale, perchè non sono Antoinista, nè in materia del Papa e di altre dottrine controverse, perchè non son curiale » (221).

Queste, le dispute morali avvenute in quegli anni di polemiche che furono il 1807 ed il 1808. Dispute che hanno il loro valore — çome già dicemmo — nel fatto che non sono tra probabilisti e probabilioristi, ma tra rigoristi moderati e rigoristi spinti; questi ultimi, fondati su principî giansenistici o almeno inclini al giansenismo.

(221) Ms. inedito, Archivio Seminario di Vercelli.

Crisi nella teologia ascetica o pratica

Abbiamo visto come non di rado torna sulla penna dei teologi piemontesi il discorso sul danno che si causa nei fedeli con le dispute teologiche. Non si trattava di un argomento puramente accademico, tirato fuori nel fervore della disputa. Esso aveva un triste fondamento nella realtà.

I diversi punti di vista dottrinali sostenuti talvolta con accanimento ed unilateralità di vedute, portavano i sacerdoti nell'esercizio del loro ministero di pastori d'anime ad essere intransigenti nell'imporre le proprie vedute ed a screditare davanti ai fedeli gli altri sacerdoti che come direttori spirituali s'ispiravano a principî teologici diversi. Così i fedeli venivano messi a parte delle gelosie di partito, purtroppo con poco frutto spirituale.

Si trattava talora di maggiore strettezza nel concedere la comunione frequente ed anche quotidiana (222). Tal'altra si trattava d'intransigenza nell'am-

(222) « Eminenza Rev.ma, mi rincresce molto di doverla incomodare in un affare un po' minuto, e molesto, ma la bontà sempre grande di V.E.R. è quella, che mi dà tutta la confidenza. Evvi nel nostro Monistero una certa Suor Irene Silvestri Religiosa conversa giovine di età, ma tanto più avvanzata in virtù, questa fra le altre sue straordinarie prerogative è talmente trasportata dal desiderio della Sacra Comunione, che il venirne in ciaschedun giorno privata sono per essa patimenti inesplicabili di spirito. Già il Signor T° Quaranta di f.m. gli avea permessa la comunione di più giorni nella settimana, e promessa la communion quotidiana. Avendone io provato lo spirito ho stimato bene di accordargliela per qualche settimana. Una tal cosa eccitò lo spirito di alcune Religiose, che dopo appagate di ragione subito si acquietarono, alla riserva della sola Madre Priora D.a Crocefissa Garezzo, la quale non vuol saperne a conto veruno, e pretende convincermi con una ben lunga filastrocca di ragioni, che nulla han che fare colla predetta S. Irene sino ad intaccarla nelle disposizioni, nei portamenti, e nei costumi, quando che io non saprei trovarci difetto formale; finalmente con un mal inteso decreto di Sacra Congregazione (citato dal Ferraris Tom. 6. pag. 208, N. 11. edit. Venet. 1782) mi chiama alla decisione, ed approvazione di V. Em.a R. dandomi ancora ad intendere, che una tale approvazione sarà sospetta con dirmi: *Intendo benissimo, che il Superiore prima di ciò permettere dimanderà il parere del Confessore*. Onde se V.E. così stimasse per contentar la predetta Suor Irene, e per metter in calma la detta Madre Priora; si potrebbe ella degnare di rimettere S. Irene, in mani del M. R. Padre Brero Preposito dell'Oratorio, già da V.E.R. assegnato per Confessore Straordinario perpetuo al nostro Monistero, lasciando però che Ella si appigli a quelle determinazioni, che giudicherà più opportune. E qui mi giova di brevemente informarla che mi assicurano essere la predetta Madre Priora uno spirito molto facile a riscaldarsi, che diede ben molti fastidi al Signor Teologo Quaranta massime nella permissione data a Suor Irene di communicarsi tre volte la settimana, che l'unico motivo per cui andava differendo la communion quotidiana alla medesima non era per altro se non che aspettava l'arrivo di V.E.R. in Savigliano, affinchè interponesse la sua autorità presso la detta Madre Priora e lasciasse in pace condur le anime nelle vie del Signore. Del resto ogni cosa è in somma pace, e dacchè sono al mondo non ho mai goduto quiete simile, e dopo Dio lo riconosco tutto dalla bontà della Eminenza V.a Rd.ma a cui professerò sempre infinite le mie obbligazioni, mentre colla più umile e più profonda riverenza mi protesto Di V.Em.a Rd.ma — Umil.mo ed Obb.mo Servitore — P.re *Gio. Cappone* Conf.e in S. Cattarina. — Savigliano addì 16 luglio 1793 ». (Archivio Arciv. di Torino, Corrispondenze 1790-1794, num. 449).

Minuta della risposta: 19 luglio: « La communione cotidiana non si ha da permettere, che a persone di provata, e perfetta perfezione. Qualora la suor Conversa Irene Silvestri sia veramente virtuosa, ed animata dallo spirito di Dio sarà umile, docile, anzi ubbidiente ai Superiori: e sarà contenta che se le permetta di accostarsi quattro, o cinque volte la settimana alla santa Comunione. Che se non se ne appaga si può dubitare dello spirito onde è mossa. Epperò se

mettere altri confessori per i propri penitenti, per timore che ne sorgessero perplessità o addirittura abusi (223). Non mancarono però casi di divergenza radicale di vedute e di direttive pratiche tra ortodossi e giansenisti.

Questi nel periodo francese non mancarono di agitarsi per realizzare quella riforma della Chiesa alla quale nel periodo sabaudo avevano aspirato nell'ombra. Per loro la venuta dei francesi rappresentò una vera liberazione dall'incubo della persecuzione e della repressione (224). L'agitazione giansenista nel 1799, nel 1800 e negli anni immediatamente seguenti consistette nel cercare di ingraziarsi il governo (225), nel cercare di dettare direttive nel campo ecclesiastico ai fedeli ed agli stessi vescovi (226), nel cercare di occupare i posti chiave presso la suprema gerarchia ecclesiastica subalpina e nella cura d'anime (227).

Nel frastuono degli avvenimenti politici l'agitazione giansenista non venne gran che notata (228), nè d'altra parte ebbe grande fortuna. L'azione d'ingraziamento del governo urtava in grandi scogli: anche nei giansenisti come in tutto il clero subalpino, suscitava non poco malessere e non poca preoccupazione lo spirito laicista ch'era venuto con la Rivoluzione dalla Francia (229), per cui

le concederà più di rado la santa Communione. Tanto mi occorre significare a V.S. per regola sua, e della Suor Irene in conformità... » (Arch. Arc. di Tor., Corrisp. 1790-94, num. 450).

(223) Don Giov. Cipriano Cavassa all'Arcivescovo, Chieri 6 novembre 1787: Anzitutto comunica che ha reso note le disposizioni ricevute a proposito della comunione frequente: « ... Niuna s'avvanzi d'accostarsi alla Santa Eucaristia due giorni di seguito... ». Poi continua: « Ieri ho ricevuto la seconda pregiatissima lettera di V.E. e umilmente la ringrazio della facoltà, che m'accorda di confessare le piccole nel venerdì, affine di attendere a confessare le altre nei giorni stabiliti, e s'osserveranno le communioni solo nei dì festivi di precetto, e non di divozione, e solo s'aggiungerà la Presentazione della B. Vergine come le piace per sua degnazione, d'accordare. Ho manifestato la lettera al Signor Calosso Tesoriere dell'opera, e spero che in avvenire non avrà più l'E.V. la menoma doglianza, ma piuttosto la consolazione d'aver tolto li torbidi suscitati da spiriti repubblicani, che mai sanno accomodarsi alli ordini, e siasi stabilita nella Communità la soda pietà, e divozione a vantaggio spirituale delle figlie. — Il Sig. Canonico Bianconi ha accettato volentieri di fare una volta al mese una istruzione a quelle figlie, ed io ne sono molto contento, per essere quel Signore di nessun particolare partito... ». (Arch. Arciv. di Torino, Corrispond., 1775-89, num. 650).

D. Giov. Cipriano Cavassa all'Arcivescovo. Chieri addì 21 gennaio 1794. Fa presente al Superiore la domanda delle Orfane di confessarsi con l'arciprete di Revigliasco, don Rinaldi, nei giorni di carnevale: « Il desiderio grande di queste figlie, mi ha risolto di farne conto, e rappresentarlo a V. Eminenza, affine d'impedire alle medesime di servirsi d'altro soggetto per il presente raccorso, e nel caso favorevole, fosse il riscontro di potere far loro sentire, essere tanta grazia concessa solo al Sig. Arciprete di sentire e ricevere le loro Confessioni in qualunque giorno, e non ad altri Direttori, per impedire l'introduzione di qualche abuso contrario allo stabilimento ». (Arch. Arciv. di Torino, Corrispond., 1790-94, num. 555).

(224) M. Tacel, *a. c.*, l. c., p. 16.

(225) « *Affectent d'être bien avec le Gouvernement* » (da un Rapporto di Mons. La Marmora che citeremo per intero più avanti).

(226) Si ricordi l'attività della Commissione Ecclesiastica del 1800 (Arch. di Stato di Torino, Sez. I, Carte Ep. Franc., serie I, mazzo 49). Riuscirono ad ottenere la carica di Vicario Generale Vejluva e Tardy; il primo ad Asti, il secondo a Torino.

(227) « *Cependant se sont eux, qui se mettent en avant, pour avoir des emploits, ces surtout des Cures, et des Paroisses à fin d'introduire plus aisément leurs nouveaux sistèmes* », « *affectent de être bien avec le Gouvernement, et de vouloir introduire la discipline ecclésiastique des premières siècles, et de reformer l'Église* » (ancora dal Rapporto di mons. La Marmora).

(228) Villaret non si preoccupò di loro. Cfr. M. Tacel, *a. c.*, l. c., p. 22.

(229) M. Tacel, *a. c.*, l. c., p. 17.

talvolta sentirono il bisogno di schierarsi contro certe leggi del governo (230). E di questo ne fa rimprovero Morardo, banderuola, ma sferzatore feroce dei giansenisti piemontesi (231).

La presunzione di dare direttive anche ai vescovi indispose costoro e fu causa del fallimento della Commissione ecclesiastica istituita e morta nell'anno 1800 (232). L'indisposizione della gerarchia ecclesiastica è documentata anche da un rapporto mandato al governo nel 1802 da mons. Vittorio Ferrero della Marmora, vescovo di Casale. È un rapporto pieno di risentimenti contro questa categoria di preti che seminano la disunione tra il clero ed introducono la *guerra* di religione (233).

Ora, le battaglie più penose in questa guerra religiosa vennero condotte dai giansenisti sul campo della direzione spirituale, nello sforzo di condurre i fedeli sotto le proprie direttive e sottrarli a quella di altri sacerdoti. Una battaglia condotta nell'intimità dei colloqui o nell'esercizio del ministero delle confessioni, di cui però è rimasta qualche eco in alcuni opuscoli ascetici di quel periodo.

Citeremo in proposito qualche documento.

I. - La disciplina penitenziale

1. Un codice di ascetica giansenistica. — Nel 1809 fu stampato ad Asti un opuscolo dal titolo: *Lo spirito della penitenza espresso nelle preghiere d'un peccatore proposte per modello a' suoi Parrocchiani da un Parroco Subal-*

(230) Citiamo in proposito due opuscoli del Gautier: *Rimostranza al governo francese sulla necessità ed utilità d'una religione nazionale. Volgarizzamento del P. Michele Gautier*, Torino, Stamperia Davico e Picco, 1801, pp. 16. *Riflessi sulla legge del divorzio proposta nel progetto di codice civile. Volgarizzamento del Prete Michele Gautier*. Torino, per gli Eredi Avondo; 1801, pp. 20 (Quest'ultimo opuscolo si trova alla Bibl. Reale di Torino).

(231) « Che le ricchezze ed i dominii ecclesiastici interamente dipendono dalla podestà civile, è una verità tanto chiara, quanto la luce del meriggio. Eppure la pronunziai appena, che mi si aizzarono contro i casisti, e quei mastini inglesi mi avrebbero fatto, e mi farebbero ancora in brani, se dato io fossi in loro balia » (Morardo, *Parere di un amico del buon senso*, Torino, 1808, p. 52).

(232) Chiuso, *op. cit.*, II, pp. 168-172.

(233) *Rapporto* di mons. Ferrero della Marmora al generale Jourdan sulle condizioni del clero della diocesi di Casale. 20 ventoso 1802. « *Je flatte, que dans les cas, qui se présenteront vous n'aurez à vous plaindre de moi, et que vous sçaurez* (!) *distinguer les vrais des faux rapports, ce qu'il n'est pas si aisé, mais que vous avéz,* (!) *déjà fait, et fairez toujours, surtout si vous deignerez de faire attention que dans ce Diocèse il y a une secte de Prêtres, qui sont ennemis déclarés du S. Siège, affectent d'être bien avec le Gouvernement, et de vouloir introduire la discipline ecclésiastique des premières siècles, et de réformer l'Église. Ceux-là ne respectent ni les Conciles passés, ni les Bulles, ni les Papes, ni les Évêques, et pour peu que les lois du Gouvern ne soient pas à leur gré, ils les blasphèment à haute voix, et se tournent d'abord de l'autre côté. Ces gens là font du tort à la Religion, et au Clergé; cependant se sont eux, qui se mettent en avant pour avoir des emploits, ces surtout des cures, et des Paroisses à fin d'introduire plus aisément leurs nouveaux sistèmes, sans se soucier, que par ce moyen* ils mettent la désunion dans le Clergé, et introduisent une guerre de Religion, qui est un genre de guerres de plus terribles. *C'est pour éviter de telles pièges, que je me suis donné la liberté de vous faire cette digression; du reste soyez sûr, Monsieur le Général, que je crois d'avoir très-bien saisi l'esprit de votre lettre, et que de mon côté je tâcherai, que mes subordonnés le saisissent également* » (Arch. di Stato di Torino, Carte Ep. Franc. sez. I, art. 220, mazzo 112, fasc. 4).

pino (234). Questo libretto può essere definito un piccolo codice di volgarizzazione ascetica giansenista.

Il giudizio del revisore, teologo Pietro Francesco Gardini, canonico penitenziere della cattedrale di Asti, è quanto mai lusinghiero ed entusiasta: « Non solamente, egli attesta, non ho incontrato cosa alcuna opposta alla nostra Santa Fede Cattolica, nè contraria a' buoni costumi, ma anzi ho ammirato con molta mia edificazione l'illuminato, ed ardente zelo, che il pio, e dotto Autore ha cavato dalle Sacre Scritture, e da' veri fonti della Tradizione » (235).

Senonchè i *veri fonti* usati dal pio Autore vanno proprio a coincidere con quelli del giansenista Besoigne e del patriarca comune Antoine Arnauld (236). Del primo d'altronde è espressamente citata e consigliata l'opera *Principj di Penitenza* (Torino, Morano, 1770) (237), dedicata a monsignor Ottavio Pochettini, vescovo d'Ivrea, « *di grata memoria* », aggiunge il pio anonimo (238). Dal Besoigne il libro di Asti riporta tra l'altro, senza citarlo e senza alcuna variante, l'esame di coscienza (239).

Di quest'opuscolo ascetico esamineremo i principî dommatici dello spirito di penitenza, le deduzioni ascetiche e presenteremo alcuni saggi eucologici giansenisti.

a) *Principî teologici dello spirito di penitenza.* — L'impressione generale che l'opuscolo astigiano poteva lasciare in un lettore di quei tempi doveva essere un profondo sgomento, suscitato dalla contemplazione dell'abisso che separa l'uomo peccatore da Dio, vindice severo.

Le preghiere, che si succedono con lo stesso ritornello accorato, tendono a spalancare nel cuore dell'uomo un senso di sconfinata sfiducia nelle proprie misere forze frantumate ed avvilite dal peccato; ogni preghiera è come un colpo di piccone che fa crollare e sbriciolare ogni umana sicurezza e vi sostituisce nel cuore lo stupore e l'angoscia di chi si accorge di essere impotente, sotto il tallone di un Dio incollerito e da cui non c'è che da temere il castigo e sperare la misericordia.

L'uomo in peccato è assolutamente incapace di fare un solo atto salutare; da sè solo non riesce nemmeno a gemere sulla propria condizione miserabile: anche questo è un dono di Dio. « Egli è un penitente, che non geme, se non

(234) Asti, 1809, dagli stampatori Zucconi e Massa, pp. VI-352. Ne possiede un esemplare la Bibl. del P. A. S.

(235) *Spirito di Penitenza*, p. V; che d'ora in poi citeremo semplicemente *SP*.

(236) Ho voluto rintracciare qualcuna di queste coincidenze col Besoigne (*op. cit.*, ed. cit.) e con Arnauld, *De la fréquente communion...* Paris, chez P. Le Petit, 1683 [7]. — *SP*, p. 91: S. Cipr. De lapsis; Arnauld, pt. III, cp. XIII, p. 384; Besoigne, p. 335 s. — *SP*, p. 97: Ep. Cleri Rom. ad Cypr.; Arnauld, pt. II, cp. XIII, p. 387; cp. XI, p. 351; Besoigne, p. 304. — *SP*, p. 100: Ambr. in Psalm. 118, 50; Arnauld, pt. II, cp. XIII, p. 384. — *SP*, p. 100: Innoc. I ad Decentium; Arnauld, p. II, cp. VIII, p. 317. — *SP*, p. 110 s.: S. Carol.; Arnauld, pt. II, cp. 33-34. — *SP*, p. 99: Conc. Nic., cit. da S. Carlo, Act. pt. 4; Arnauld, pt. II, cp. XXXIII, p. 478.

(237) Col Besoigne è citato anche Carlo Gobinet, che però è sano, della scuola di S. Francesco di Sales, anche se ispirato ad austerità.

(238) *SP*, p. VI.

(239) *Ibid.*, pp. 115-130; Besoigne, *op. cit.*, pp. 177-184.

per lo spirito di carità, che forma i suoi gemiti » (pp. 1 s.). Sotto il tallone di Dio, con l'aiuto di Dio, l'uomo geme per allontanarne i suoi sguardi severi (p. 39), placarne il rigore (p. 219), scansarne i castighi e le vendette (p. 225), giacchè non può sostenere il peso dei suoi giudizi (p. 74). Geme per implorare misericordia e malgrado, a rigore di giustizia, meriti le divine vendette, ricorda a Dio che è pure sua creatura (p. 43). Talora però il penitente, invasato anche esso dallo spirito di giustizia invoca su di sè la collera di Dio: « Affliggetemi, punitemi, e trattatemi secondo il vostro giusto rigore », « sarò troppo fortunato, se a questo prezzo ancora mi volete perdonare » (p. 38).

L'uomo peccatore deve riconoscere di essere talmente cattivo, da chiedere di non essere più se stesso (240), perchè fintantochè rimane qualche poco di sè, questo poco che rimane è colpevole (241). L'uomo si è irrimediabilmente rovinato nel suo essere e nel suo agire; e la sua stessa incapacità di agire è peccato (242). Che piaccia a Dio, nell'uomo ormai non c'è che la grazia divina; e che possa operare bene, non c'è che la grazia. Dunque all'anima non rimane nulla che possa fare da sola; proprio nulla. Deve solo attendere: attendere il momento in cui Dio non la guarderà più come giudice severo, ma si volgerà a lei come Padre misericordioso. La trasformazione dell'anima, da peccatrice a giusta è opera di Dio ed è opera graduale (243).

L'anima deve acquistare la sensibilità di percepire il grado a cui la grazia

(240) « Separatemi, se è possibile, da me stesso, strappatemi da' miei ingiusti desiderj, insegnatemi a distrurre la mia concupiscenza, a combattere le mie passioni, e nel tempo stesso fatemi profittare delle vittorie, che la vostra santa grazia mi ha fatto riportare su' miei abiti detestabili. Ah non abbandonatemi, o mio Dio! » (pp. 39 s.). « Dimenticatevi, gran Dio, delle mie colpe, delle mie iniquità: distruggete l'impero della concupiscenza, che mi domina, allontanate dalla mia debolezza le tentazioni, che ho avuto la disgrazia di amare » (p. 48).

(241) « Potrò io dire con verità, che le mie mani sono pure? e voi mio Signore, mi vedrete senza ribrezzo avvicinar a' vostri Altari? perdonatemi, o mio Dio, non è che in tremando, che mi approssimo » (p. 201). « Le tenebre, che le mie passioni hanno sparso su tutto quanto io sono, non sono ancora dissipate: un velo di errore, di amor proprio, di superbia, di compiacenza, e di vanità mi impediscono di sentire la enormità delle mie colpe. Ah non permettetelo più, o mio Dio! opponetevi a queste tenebre, che mi sono così funeste! » (p. 61).

(242) Così al peccatore convertito è suggerito un atto di *Umiliazione per le colpe della notte,* che consistono nel non avere interrotto il riposo per pregare: « Lo so, mio Dio, che debbo benedirvi tutti i giorni della mia vita, e che i momenti della notte, che per mio riposo sono accordati alla mia debolezza, debbono altresì benedire il vostro santo nome; ma ahi! che se voi con rigore mi giudicaste, quante colpe mi imputereste a questo riguardo? Sorgeva a mezza notte il Re Davide per lodare le vostre misericordie, e come non dovrei io imitarlo, e profittare di questi preziosi momenti per ringraziarvi della grazia, che mi avete fatto, di perdonarmi i peccati. Possibile, mio Dio, che io non ne abbia avuto il coraggio? sono penetrato dal dolore; dimenticatevi, Signore, delle mie negligenze, e delle mie ommissioni (!) e non permettete più, che io vi offenda in un tempo, che rammentandomi i miei mancamenti mi invita a ringraziarvi della pace, che mi avete concessa per Gesù Cristo Signor nostro. Così sia » (*SP,* pp. 191 s.).

(243) « Signore, il cambiamento, che sento in me operarsi, è un effetto della vostra destra sovrana. Convertitemi a voi, o Dio Salvator nostro ». « Convertitemi a voi, o Signore, e non differite più a lungo un miracolo, di cui la vostra tenerezza mi ha già data tanti pegni » (*SP,* p. 45).

« Mio Dio...; perfezionate in me l'opera che avete incominciata » (p. 97). L'anima non vuole sollecitare l'assoluzione e protesta che nel corso della sua penitenza non cerca altro, che vera pace (p. 86); aspetta finchè nel cuore abbia impressi i caratteri di una penitenza universale (p. 97).

divina la spinge, per arrivare fin là: non più indietro, nè più avanti, altrimenti rischierebbe di rovinare tutto: sarebbe un cadere nelle sollecitazioni dell'orgoglio e così otterrebbe non il perdono, ma il triste effetto di spegnere in sè lo *spirito di penitenza* (244).

L'arte di scoprire il momento e l'entità della grazia è un'arte sopraffina, per cui l'anima più che fidarsi in sè, deve appoggiarsi alla direzione di una mano maestra. C'introduciamo così nel capitolo importante della direzione spirituale giansenista.

b) *Principî di direzione spirituale giansenista.* — La meditazione sull'antica prassi penitenziale ha fatto maturare nel grande Arnauld e nei giansenisti l'idea della gradualità della conversione. Un'anima che ha ricevuto da Dio la grazia di gemere sui propri peccati, non deve subito sollecitare l'assoluzione dei peccati: ciò sarebbe presunzione. Nè un confessore deve subito concedere l'assoluzione: ciò sarebbe temerità.

La grazia del sacramento è concepita più come un coronamento ed un premio, che non come un risanatore e corroboratore nella lotta contro il male: la si può ricevere, ed avrà la sua efficacia, soltanto se l'anima è giunta ad un opportuno grado di purificazione.

I teologi giansenisti avvertono la grave tragedia che si crea quando non si agisce secondo questi *sani* principî, cercano perciò di ovviarvi, educando le anime al « vero » spirito di penitenza. È l'intento del pio anonimo astigiano, il quale appunto nel suo opuscolo ha di mira un quadruplice scopo: 1° instillare nel penitente il desiderio di non sollecitare l'assoluzione, ma attendere in spirito di penitenza il momento della grazia; 2° inculcare diffidenza per i direttori spirituali e confessori, i quali non s'ispirano alle *sane massime* oppure sono privi del dono del discernimento degli spiriti e che perciò sono faciloni nel concedere l'assoluzione; 3° ispirare confidenza nei direttori di spirito che si mostrano provetti nello spiare il momento della grazia e che con fortezza sanno prolungare al peccatore la penitenza fino alla completa purificazione; 4° inculcare ai fedeli la dottrina della gradualità della conversione, documentandola adeguatamente con la Scrittura ed i Padri.

Questi quattro motivi si intrecciano in brevi letture e preghiere, che nel loro stile piano e popolare assumono una particolare efficacia. Ne riporteremo alcuni, sotto il titolo di saggi eucologi giansenisti, avvertendo che i titoli delle singole preghiere non provengono dal libro astigiano, ma sono stati formulati da noi.

c) *Saggi eucologici giansenisti.* — *Preghiera per ottenere da Dio la grazia di non incappare in confessori lassisti.* « Voi non volete, o mio Dio, la morte del Peccatore; la sua conversione, la sua vita facendo le vostre delizie ralle-

(244) « Ah Dio grande, quanto mai mi sono state dannose le assoluzioni sollecitate dal mio orgoglio! esse hanno bandito dal mio cuore tutti i sentimenti di penitenza, e colla falsa sicurezza, che mi promettevano, hanno in me cancellato sino la memoria delle mie colpe » (pp. 93 s.).

grano i vostri Angeli. Non sono più dunque sorpreso, che voi dichiarate nella vostra Scrittura, e per bocca de' vostri Profeti, che la vostra mano si aggraverà sopra quelli che si servono del vostro Santo Nome, per sedurre i poveri peccatori, annunziando loro la pace, quando non vi è pace (245). Non vi domando, Signore, di castigare nella vostra collera questi uomini bugiardi, ma perchè temo di cadere ne' loro lacci, vi scongiuro di farmeli conoscere, affine di evitarli, e di non cercare nel corso della mia penitenza, che la vera pace, che voi promettete per Gesù Cristo nostro Signore, che vive e regna con voi ne' secoli de' secoli. Così sia » (pp. 85 s.).

Altra preghiera che mette in guardia dai confessori rilassati ed inculca la gradualità della conversione. Orazione: « Non lo crederei, se voi medesimo, Signore, non me ne deste l'avviso (246), esservi nella nostra Chiesa uomini abbastanza rilassati per addolcire contro i vostri ordini la strada della Penitenza. Voi me lo avete fatto sentire, e lo confesso con tutto il mio cuore, che la testa colpevole di un Peccatore, che non vuole soddisfare alla vostra giustizia non dee appoggiarsi sopra cuscini, e guanciali.

« Voi non promettete la vita alle anime morte pel peccato, e loro non la restituite che a condizion salutare di una penitenza laboriosa: fatemene gustare i santi rigori, e non soffrite, o mio Dio, che per una cieça credulità mi lasci sedurre da certe massime troppo benigne, che distruggendo la verità della vostra parola, causerebbero all'anima mia una morte più funesta di quella, che le cagionerebbero gli stessi miei peccati. Così sia » (pp. 87. s.).

Preghiera per chi altre volte si lasciò ingannare da confessori rilassati. Orazione: « Quando dunque i sacri ministri parlano un linguaggio diverso da quello del vostro spirito, o mio Dio, non ci possiamo vantare di essere risanati dalla piaga del peccato. Che rossore per me d'averne çercati di questi con tanta premura! che confusione per essi d'aver intrapreso a riconciliarmi col Sacramento della pace, quando era ancor nemico della vostra gloria, e che la mia vita era una continua opposizione allo spirito della vostra grazia! fremo alla vista delle mie confessioni sacrileghe, e tremo con ragione, çhe voi non siate per abbandonarmi di nuovo alle tenebre di quegli uomini, che non conoscono il sacro potere, di cui sono rivestiti, che per profanarlo con una facilità vergognosa

(245) Immediatamente prima della preghiera è riportato da Ezechiele il cap. 13, v. 9-10: La mia mano, dice il Signore, si aggraverà sopra i Profeti, che hanno vane visioni e che profetizzano la bugia; non si troveranno nell'assemblea del mio popolo, non saranno scritti nel libro della Casa d'Israele... perchè hanno sedotto il mio popolo annunciandogli la pace, quando non vi era pace.

(246) Precede un brano di Ezechiele: cp. 13, v. 18-19: « ... Signore nostro Dio: guai a quelli, che preparano de' cuscini per metterli sotto il gomito, e preparano guanciali per l'appoggio della testa d'ogni sorta di persone, affine di sorprendere le *anime;* e che sorprese che hanno le *anime* del mio popolo, le assicurano, che le loro anime sono piene di vita. Hanno distrutta la verità della mia parola nello spirito del mio popolo, per un pugno d'orzo, e per un tozzo di pane, uccidendo le *anime,* che non erano morte, e promettendo la vita a quelle, che non vivevano, portando così alla seduzione la credulità inconsiderata del mio popolo colle loro bugie » (*SP*, pp. 86 s.).

alla religione e dannosa a' peccatori. Oh Dio! allontanate da me questa disgrazia sì comune, ve lo domando per gli meriti di Gesù Cristo Signor nostro. Così sia » (pp. 89 s.) (247).

Preghiera dell'anima risoluta a non lasciarsi più ingannare dai confessori rilassati (248). *Orazione*: « Soffrite, mio Dio, che io quì adori il miracolo della mia liberazione: io medesimo sono quel cieco mille volte condotto nella fossa, di cui parla il vostro Vangelo da' direttori ciechi. Mi avete illuminato, Signore; la vostra mano caritatevole, ed onnipotente mi ha liberato dal precipizio. Per sempre abbandono queste guide cieche, e non voglio più seguire, nè ascoltare, che i lumi di quelli, che seguono, e consultano essi medesimi le sante regole della vostra verità. Insegnatemi a conoscerli, affinchè possa da essi imparare ad amarvi. Così sia » (pp. 90 s.).

Preghiera in cui il penitente non esclude che gli possa venire negata l'assoluzione: è un'umiliazione che è dovuta alla sua purificazione non ancora perfetta: un'umiliazione che non lo scoraggerà. *Orazione:* « Fortunato, o mio Dio, il Peccatore, che può sperare di piegare la vostra giustizia colla sincerità delle sue lacrime, e co' gemiti del suo cuore! abbastanza non si conosce il prezzo della grazia, quando, dopo averla perduta, si prova della resistenza a lavarsi nel Battesimo laborioso della penitenza. Non risparmiatemi, Signore, e in questi giorni, che io riguardo come momenti di grazia, e di misericordia, inspirate a' vostri ministri quel santo rigore, che umiliandomi con un rifiuto cento volte da me meritato farammi cercare la mia salute nelle mie lacrime. No, mio Dio, per questo non mi ributterò: per vivo che possa essere il dolore di vedermi separato dalla consolazione de' Sacramenti, so, per quali mancamenti mi sono meritata questa umiliazione: fortunato assai di trovarmi a' vostri piedi per bagnarli colle mie lacrime, spero di non abbandonarli, finchè i vostri ministri condotti dal vostro spirito d'ordine vostro mi abbian detto, che tutti i miei peccati sono perdonati, perchè molto vi ho amato. Quando sarà, o mio Dio, che la forza onnipotente del vostro santo amore imprimerà nel mio cuore, e in tutti i miei sentimenti i caratteri di una penitenza universale? perfezionate in me l'opera, che avete incominciata, fatevi di me un vero penitente sul modello di Gesù Cristo, nostro Signore, che vive e regna con voi ne' secoli de' secoli. Così sia » (pp. 104-106).

Ancora una preghiera per aborrire l'andazzo dei confessori rilassati. Orazione: « Detesto, mio Dio, con questo gran santo Arcivescovo (249) queste massime popolari, di cui sfortunatamente sono stato seguace. Quante volte mi hanno portato a bestemmiare contro di voi, e contro i vostri Sacerdoti: essi mi hanno

(247) La preghiera è introdotta da Geremia, 6, 17: « Guarivano vergognosamente le piaghe del mio popolo dicendo: Pace, pace, allorchè non vi era pace ».

(248) All'orazione è premesso *Matteo*, 15, 14: « Lasciateli, sono ciechi, che guidano altri ciechi: se un cieco ne guida un altro, ambi cadranno nella fossa ».

(249) S. Carlo Borromeo, dal cui Sinodo ha riportato un brano.

guidato in certi abissi, in cui più non vi conosceva: con esse io screditava le sante massime del vostro Vangelo, e riguardava come impraticabili le regole salutari della vostra Chiesa sulla penitenza. Periscano per sempre i pregiudizj, che sono stati sì funesti al mio cuore. Lo confesso, mio Signore, di aver meritata tutta la severità degli antichi canoni. Sgraziato che io sono, non mi sono arrossito di portare l'infame giogo de' miei antichi abiti viziosi! Potrò rifiutare ora di sottomettermi alle sante regole stabilite nella Chiesa per la sapienza del vostro spirito? Datemi, grande Iddio, un Ministro, che le rispetti, che le ami, che le metta in pratica, e che rivestito della forza, che voi date agli instromenti della vostra grazia, mi tratti secondo il giusto rigore di una sincera penitenza. Mio Dio, illuminate i primi Pastori della vostra Chiesa, affinchè conoscendo col lume del vostro spirito i Ministri, che fanno passare il bene per male, ed il male per bene, abbiano il coraggio d'impedirli di continuare ad ingannare il vostro popolo, e di rovinare quella strada della penitenza insegnata a' Peccatori dal capo adorabile de' penitenti Gesù Cristo Signor nostro, che vive, e regna con voi ne' secoli de' secoli. Così sia » (pp. 111-113).

L'ascetica giansenista non si limita però solo ad una educazione al Sacramento della Penitenza: essa abbraccia tutta la vita ed è sempre ispirata alla considerazione dell'abisso che continua ad esserci tra l'uomo e Dio; al senso angoscioso di debito che deve pervadere l'agire umano (250). L'uomo, per quanto faccia, non fa mai tanto quanto spetta a Dio in ringraziamento delle sue grazie e della sua misericordia. L'uomo non deve stancarsi di ringraziare Dio che si è degnato di usare misericordia (p. 190); deve stare sempre in pena, conscio di non fare e di non saper fare quel che deve; la preparazione dell'uomo alla grande grazia della Comunione eucaristica (251) ed a qualsiasi altra grazia consiste nel demolire il proprio essere corrotto, o, meglio, nel non impedire che Dio stesso compia quest'opera di demolizione, per poi lasciare ch'Egli ricostruisca il nuovo uomo. L'azione dell'uomo non è mai azione d'iniziativa: l'uomo deve agire solo quando c'è Dio che lo muove. Sugli spalti della sua anima l'uomo deve stare alle vedette per cogliere la voce della grazia e seguirla. Ma deve stare anche estremamente guardingo per non fare un passo falso: tema di andare là dove Dio non lo ha chiamato o di non arrivare là dove Dio lo ha guidato.

L'opera semplicemente umana è sempre descritta come difettosa e aberrante; quasi che l'uomo avesse solo il potere di sgarrare e non di cooperare con la grazia di Dio.

È, questa, una delle ombre più grandi della dogmatica giansenista, che avvolge di squallore l'ascetica ad essa ispirata. L'ascetica giansenista appare maestosa come una montagna svettante nel cielo, ma non alletta ed è impraticabile, perchè non solo è scoscesa, ma è squallida ed inattaccabile come una gigantesca montagna di ghiaccio.

(250) *SP*, p. 190.

(251) *Ibid.*, pp. 290-292.

Questa impressione lascia la lettura dell'opuscolo astigiano, il quale dal punto di vista storico ha un valore non del tutto trascurabile. Esso infatti ci rappresenta lo sforzo, fatto in Piemonte, di estrema popolarizzazione del sistema ascetico giansenista. E ciò rende legittimo il sospetto che il giansenismo devoto sia penetrato in qualche modo in Piemonte non solo tra il ceto ecclesiastico, ma anche tra gli umili figli del popolo.

2. Un altro documento del giansenismo devoto. — Un altro opuscolo di divulgazione ascetica giansenista fu stampato a Ivrea nei primi anni del 1800. Anch'esso è anonimo ed è intitolato: *I Vangeli di tutte le domeniche dell'anno in forma di Catechismo* (252).

Servendoci di esso potremmo ricostruire le stesse linee teologiche e pratiche che abbiamo visto tracciate dall'opuscolo di Asti. La stessa sfiducia nell'umana natura decaduta, giacchè « in noi dopo il peccato non vi è altro, che inclinazione al male, ed impotenza al bene » (253), contrapposta ad una fiducia sconfinata nella misericordia di Dio e nella grazia di Gesù Cristo, riguardata « per unico fondamental appoggio » (p. 198). Anche nel libro d'Ivrea si parla della « terribile collera di Dio », suscitata dall'abuso *sì comune* dei Sacramenti (254), dalle Comunioni indegne (255), dal sacro Ministero che si trova fra le mani impure dei cattivi; dai peccati che commettono « coloro che devono essere più santi »: tutto ciò deve « far temere gli ultimi effetti della collera di Dio, e di vedere ancora estinta la religione in un paese » (p. 280). Anche nel libro d'Ivrea s'inculca la gradualità delle grazie, che bisogna sapere attendere dalla misericordia di Dio. Dall'emorroissa evangelica bisogna imparare « l'umiltà di un vero penitente, il quale non aspira a prima giunta a toccar la carne di Gesù Cristo nella Comunione, ma si contenta di toccar l'orlo della sua veste, trattenendosi intanto in legger la sua parola, in meditar ciò, che vi ha di più umiliante nella sua vita, e ne' suoi misterj, e in farne l'oggetto della propria imitazione col mezzo degli esercizj umilianti della Penitenza » (p. 274).

Infine anche il libro d'Ivrea mette in guardia dai direttori di spirito lassisti, bollati come falsi profeti (256) e guide cieche (257).

(252) Seconda edizione coll'aggiunta di una breve istruzione sulle principali feste dell'anno, e su alcuni usi religiosi. Ivrea, 1804. Dalla stamperia della Società d'Agricoltura, pp. 346. Gli stessi principi sono enucleati nel *De Tuenda Religione*, pp. 23-28.

(253) P. 198. Cfr. anche p. 275: « Crediamo stabilmente, ad esempio della donna dell'Evangelio (l'emorroissa), che noi non possiamo, e non meritiamo nulla; che Iddio può tutto per noi, e in noi, e che ei si compiace di esercitare questo suo potere sopra i più indegni: questa è la fede, che un peccatore deve tributare alla penitenza, ed alla preghiera ».

(254) Cfr. anche p. 253: « D. Di che n'è frutto questo mare di mali, questo Inferno? R. È frutto del peccato, e soprattutto dell'abuso della fede, delle grazie, de' Sacramenti, de' Ministri Evangelici, e della Communione del Corpo, e del Sangue di Gesù Cristo ».

(255) « Se si esigeva da un Giudeo un cuor di fratello, affinchè questi fosse degno di offerire un bue, un agnello, o altra vittima di animali nel tempio, qual sarà la carità che Iddio esige da un Cristiano, che sta per offerire il Figlio di Dio, e per riceverlo dentro di se? » (p. 175). E a proposito della comunione frequente: « È cosa troppo giusta di ringraziare Iddio dei benefizj ricevuti, prima di domandarne de' nuovi » (p. 93).

(256) « D. Perchè mai tanto pochi fra' Cristiani trovano la strada della salute? R. Perchè po-

Questo genere di letteratura ascetica, di cui ci siamo contentati di dare qualche saggio, solleva per un poco il velo che nascondeva non solo le polemiche in campo devoto tra i giansenisti ed i loro avversari in Piemonte, ma anche le incresciose concorrenze, che avevano luogo tra i direttori spirituali. Ci testimonia l'intransigente esclusivismo dei direttori giansenisti e non giansenisti, il tormento spirituale a cui purtroppo venivano sottoposte le anime che imploravano guarigione e conforto e che invece erano messe in stato di allarme e di angoscia, perchè stessero in guardia e non cadessero nei lacci di certi sacerdoti, perchè giansenisti, eretici, rigoristi, o di certi altri, perchè semipelagiani, falsi profeti, guide cieche, rilassati, ignoranti.

II. - La disciplina della Messa e della Comunione

L'anelito di riforma giansenista fa vibrare le sue aspirazioni oltre che sulla disciplina penitenziale, anche su quella eucaristica; sul modo di celebrare e ascoltare la Messa e sul modo di prepararsi ed accostarsi alla comunione.

chissimi son quelli, che pigliano in una giusta diffidenza i falsi Profeti, e i Direttori rilassati, e pochissimi anche quei, che abbiano tutta l'inclinazione di seguir coloro, *che fanno la via del Signore stretta e spinosa,* secondo le stesse parole di Gesù Cristo. Dateci, o Signore, la grazia che non ci abbandoniamo ad una guida cieca, senza prima assicurarci, se ella sia capace di condurci a Dio » (p. 183).

(257) « D. Ella è una gran disavventura il cadere a caso in una guida cieca, cioè un Confessore troppo indulgente, e ignorante della Divina legge? R. Ella è certamente una gran disgrazia; ma il cercarla tale a bella posta, e il temere di ritrovare un direttore, che ci veda troppo, è una pazzia, che non parrebbe neppur verosimile a credersi, se non fosse tanto comune, come infatti ella è. Tocca a voi, o Signore, a dar queste guide, a formarle, e ad essere la guida delle guide stesse de' vostri eletti, e di far sì, che noi ve le domandiamo come conviene, e le sappiamo scegliere con sicurezza. D. Dall'ignoranza de' Sacerdoti, e de' Pastori cosa nasce, per lo più? R. L'ignoranza del vero culto, le pratiche superstiziose, gli abusi, li sregolamenti, e tutto ciò, che deforma, ed oscura l'esterior bellezza della Chiesa. — D. Qual'è l'effetto più pericoloso di questa ignoranza? R. Si è, di suscitarvi delle gravi contese, allorchè per ignoranza, o per passione (che è un'altra trave, che accieca più dell'ignoranza stessa) si riprende nella Dottrina (che è l'occhio di un Ministro di G. C.) ciò, che non è in verun conto da riprendersi e allorchè si piglia l'errore per verità, e la verità per errore. O Gesù date, vi preghiamo, alla vostra Chiesa Ministri secondo il cuor vostro, onde ci siano tante lucerne in mezzo ai pericoli di questa vita ». (*I Vangeli,* pp. 152 s.).

« D. Quante sono le sorgenti ordinarie di peccati nella Chiesa, e nei peccatori particolari? R. Sono tre: la prima è la mancanza di lume, l'ignoranza dei proprj doveri, l'indebolimento della fede. La seconda sono i pubblici disordini, la corruzione della morale, e de' costumi nella casa di Dio. La terza è la negligenza dei Pastori. — D. A queste tre cattive sorgenti cosa si deve contrapporre per la riforma de' Fedeli, e per la conversion de' peccatori? R. Primo. Si deve riaccendere la lucerna, cioè a dire, illuminare, e rianimare la fede con de' buoni libri, e sopra tutto ispirando l'amore della parola di Dio, secondo quell'espressione del Re profeta: la vostra parola, o Signore, è la lampada ardente, che illumina i miei passi: e spargendo la cognizione dei Misterj della Religione, e dei doveri del Cristiano. Secondo. Si deve procurare dal canto nostro che si purghino i Fedeli dalle massime perniciose della corrotta morale, e dei pubblici disordini. Terzo. Si deve dare alla Chiesa dei Pastori illuminati, e zelanti, e che travaglino con una premura infaticabile in procurare la conversione, e la santificazione delle anime » (*op. cit.*, pp. 165 s.).

« D. Quali sono que' falsi Profeti, che si presentano vestiti e mascherati da pecore, e che poi al di dentro son lupi rapaci? R. Sono tutti coloro, che non essendo chiamati al ministero di Pastori, vengono dai fedeli a cercarli, a distoglierli dalle Parrocchie, e ad impedire che non vadino dai loro veri e legittimi Pastori » (*op. cit.*, p. 183).

1. Come celebrare la Messa. — S'era introdotta in Piemonte la moda di pronunciare ad alta voce le parti della Messa che per tradizione e norma liturgica dovevano pronunciarsi sottovoce: le segrete ed il Canone (258). I motivi addotti a favore della pronunzia a voce elevata erano per sè sani: permettere ai fedeli di udire e quindi seguire meglio; ritornare all'uso della Chiesa primitiva. Senonchè a quei tempi una riforma di quel genere significava seguire le innovazioni di Scipione dei Ricci, condannate da Roma con l'*Auctorem fidei*. Contro i celebranti alla moda un sacerdote dalla vena briosamente popolana e stroncatrice pubblicò l'opuscolo intitolato *Quesiti d'un Novello Sacerdote e risposte d'un vecchio parroco di montagna della diocesi di Biella intorno alla pronunzia del Canone, e secrete della Messa*. In Vercelli, nella stamperia di Gius. Panialis, pp. 32 (259).

« Si miri — scrive il vecchio parroco — dall'uno all'altro lato il nostro Occidente, e poi mi si dica se fra le tante Chiese, che l'Episcopato Latino compongono, una sola vi si ritrovi in cui fatta siasi legge, che nella Messa le orazioni, che in segreto da quelle non si abbiano a distinguere, che ad alta voce si enunziano, ed il Canone si debba recitare in maniera, che dagli astanti udir si possa a piacer loro; salvo se in qualche Calendario di qualche Innovatore moderno, come per cagion d'esempio quello dell'ora Ex-vescovo Scipione de' Ricci dell'anno 1789, in cui alla p. 12 leggesi: *In omnibus Missis admodum reverendi sacerdotes intelligibili voce pronuntient ea verba, quae in rubricis Missalis secreta nuncupantur;* e quello del suo intimo confederato Monsignor Pannilini per le Diocesi di Chiusi e Pianza dello stesso anno » (p. 12).

S'invoca l'uso della Chiesa primitiva ed in Piemonte il « Novello Sacerdote » aveva sentito citare recenti autori di storia della Liturgia: Pelliccia e Selvaggi. Ma secondo il vecchio parroco gl'innovatori mal si apponevano a trarre da quelle opere, ornamento e gloria d'Italia, conclusioni dagli autori non volute, cioè che la disciplina antica fosse irreformabile o comunque fosse adottabile per iniziativa privata nel secolo XIX. E con foga il vecchio parroco sfodera nelle ultime pagine la propria erudizione per provare la forza delle rubriche del Messale romano, le sole in vigore per il rito latino nei tempi moderni.

Quella silloge di teologia e disciplina giansenista che è il *De Tuenda Religione*, con stringato stile rubricista formula altre aspirazioni in fatto di celebrazione della Messa:

« *Sacrificiorum copia, unde neglectus ac fastidium, minuatur; per horas distincta, nusquam tamen pluras simul peragantur; deletaque omnis foeneris specie, stips vel nulla vel sponte erogetur, prout cuique adstantium libuerit. Procul obstrepentium musicorum turba, procul digna theatris pompa; sed cantus placidus numerisque et modis ad venerationem compositis; cunctaque decore, et ordinatim absoluta* » (p. 28).

(258) *Quesiti di un Novello Sacerdote...*, p. 5.

(259) Ne possiede un esemplare la Bibl. del Seminario di Casale.

Riforme ispirate da motivi per sè sani, ma che a quei tempi portavano il marchio di quelli che il parroco biellese, con la sua penna popolana, aveva chiamati « Triunviri Mitrati Ricci, Sciarelli, e Pannilini » (p. 9).

2. Come ascoltare la Messa. — L'afflato riformistico ispirato storicisticamente ad un ritorno alla purezza primitiva, si estende anche al modo di ascoltare la Santa Messa. Si ripensa ai « giorni di fervore », quando la Chiesa « non ammetteva alla celebrazione de' Misteri santi que' che erano caduti in qualche grave peccato » (260).

Non solo erano esclusi completamente i peccatori che non si emendavano, ma perfino per i peccatori penitenti esistevano restrizioni. « I Penitenti medesimi — scrive l'anonimo astigiano autore dell'opuscolo: *Lo Spirito di Penitenza,* battendo la via del giansenista Besoigne (261) — nel tempo della loro penitenza non potevano assistere, ch'alla parte della Messa, chiamata *Messa de' Catechumeni* vale a dire dopo l'introito sino all'evangelo inclusivamente. La disciplina della Chiesa ha cangiato, ed ella si contenta di ricevere a' nostri giorni alla celebrazione del santo sacrifizio quelli, che pe' loro peccati dovrebbero almeno per qualche tempo esserne esclusi. Ma sebbene l'uso sia mutato, lo spirito della Chiesa, che è quello di Dio, è sempre il medesimo. Esigge ella dunque anche di presente, che i Peccatori penitenti, che assistono alla santa Messa, si ricordino di essere trattati con molta indulgenza; che le cose sante non sono, che per gli santi, e che, se trovansi fortunatamente confusi nell'assemblea de' veri Discepoli di Gesù Cristo, debbono essi medesimi fare secreto quel discernimento, e quella separazione, che la persuasione delle loro miserie gli obbliga di fare tra il giusto, ed il peccatore.

« Supposte queste verità, il Peccator penitente prima di presentarsi al Sacrifizio della santa Messa si purificherà avanti Dio col Sacrifizio di un cuor contrito, ed umiliato, laverassi colle sue lacrime, rinunzierà con tutto il suo cuore al peccato, e con un santo timore si servirà dell'indulgenza accordatagli dalla Chiesa di assistere al sacrifizio del corpo, e sangue di colui, di cui ha profanata l'alleanza per la moltitudine de' suoi peccati. Bisognerebbe, che un Peccatore si trovasse alla santa Messa almeno colle disposizioni del Pubblicano del Vangelo, e stando alla porta del tempio senza ardire di alzare gli occhi al cielo si picchiasse il petto, e dicesse a Dio: *Signore abbiate pietà di me, che non sono che un povero Peccatore.* Vorrei così, che un Peccator penitente serbasse quel contegno, e quella santa umiltà, di cui ha un sì bell'esempio nel Pubblicano. Vorrei che cercasse l'ultimo luogo in Chiesa, e che non mai si avvicinasse tanto a' santi Altari, che avesse sempre gli occhi fissi in terra, e che niente lo potesse distogliere dalla continua applicazione, che dee avere alle sue miserie, vorrei, che la sua coscienza, ed il suo cuore fossero il libro, in cui leggesse la forma delle sue preghiere » (pp. 23-26).

(260) *Lo spirito di penitenza,* già cit., pp. 22 s.

(261) Besoigne, *Principj della penitenza,* ed. cit., cp. VIII, paragr. VI-VIII, pp. 151-159: Come il peccatore possa imitare la penitenza canonica.

3. Preparazione alla Comunione. — Anche per la preparazione alla Comunione si sospira e si rivuole l'austerità della Chiesa primitiva. Ed anzitutto si richiede assolutamente di aver compiuto la penitenza stabilita dai canoni della Chiesa primitiva:

« *Veteres dum penitentiam agerent, Eucharistia arcebantur; illamque vel vidisse piaculum. Aspicere et frui nonnisi fidelibus concessum, quos inviolata sanctitas vel acta jam poenitentiam tali donabat honore. Quae tunc ex fide caritas quaeve in simplici cultu diligentia decoris, ac reverentia! Sed cuncta pessum iere. Eucharistia sine delectu traditur: nullum accipientibus, quod resipuerint, vel diligentius Deum colant, iudicium* » (262).

« Quelli, che si accostano a questo santo Mistero — scrive il libro di Asti — senza preparazione necessaria, debbono temere d'incontrarvi la morte invece della vita. Il sole fa crescere le piante, che sono ben radicate, ed inaffiate dell'acqua, ma fa inaridire quelle, che mancano d'umido, e di radici. Gesù Cristo opera effetti prodigiosi nelle anime vigorose, nelle quali la carità ha gettate profonde radici, ma al contrario que', che vengono a lui senza queste disposizioni, invece di profittare della comunione, si induriscono, e si acciecano ogni volta più » (263).

In concreto l'autore propone la preparazione di una settimana (« sarebbe troppo impiegare tutta la settimana antecedente? », p. 290), durante la quale il fortunato ammesso alla Comunione si deve proporre « di passare i giorni antecedenti con ispirito di vera penitenza, con opere di mortificazione, astinenze, brevità, o d'interruzione del sonno, meno di morbidezza, e di commodità di letto; macerare la carne, astenersi in parte da' piaceri leciti, dalle conversazioni, passeggiate, viaggj d'allegria, pasti, festini; far atti di umiliazione, abbassarsi innanzi agli uomini con esteriore composto... In qualche ora de' detti giorni conviene allontanare dal vostro spirito gli affari, e le idee delle cose del mondo per potere con maggior libertà unirvi a Dio, ed evacuare il vostro cuore dalla sollecitudine di tutto quello, che potrebbe diminuire la vostra attenzione alle cose di Dio » (pp. 290-292).

4. Rito della Comunione e feste liturgiche. — Infine l'occhio riformistico dei giansenisti si affissa al rito stesso della Comunione eucaristica. Venne stampato (probabilmente ad Ivrea) un *Nuovo catechismo per i figli e le figlie da ammettersi alla prima comunione*. Trattando dell'Eucaristia e del modo di riceverla, tra l'altro viene fatta questa domanda:

« D. È poi vietato a chi s'accosta alla comunione, dopo che il sacerdote ha detto: *corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam,* il rispondere *amen,* prima di aprire la bocca per ricevere il corpo del Signore? — R. Come può mai essere vietato a chi va a comunicarsi il rispondere *amen,* quando si è sempre detto da' primi cristiani in protestazione della

(262) *De Tuenda,* pp. 26 s.

(263) *Lo spirito di penitenza,* p. 289.

fede in Gesù Cristo realmente presente sotto la specie del pane, ed il Pontificale Romano ordina di dirlo? ».

S'insinuava così che toccava ai fedeli prima di ricevere l'Ostia consacrata rispondere *amen*. Una innovazione liturgica che meritò al *Nuovo Catechismo* da parte di allegri censori il nomignolo di *Catechismo dell'Amen* (264).

Senonchè ci fu chi trovò come l'innovazione e le ragioni addotte e le parole con cui queste vennero espresse coincidevano con quelle del catechismo del giansenista Gourlin, dove si legge per l'appunto che, appena il sacerdote ha detto le parole: « Il corpo di nostro Signore Gesù Cristo custodisca l'anima tua per la vita eterna » dal comunicando si deve rispondere *Amen,* per dichiarare che si crede fermamente che l'Eucarestia è il corpo di nostro Signore Gesù Cristo (265). L'aver notato tale coincidenza bastò perchè fosse pubblicata contro il *Catechismo dell'Amen* un'erudita elucubrazione, che smascherasse il « seguace di Mr. Gourlin » (266).

D'altronde il *Catechismo dell'Amen* non è l'unico opuscolo che propone riforme liturgiche ispirate al catechismo del Gourlin. È ancora ad Ivrea che in una *Breve istruzione sulle principali Feste dell'anno,* aggiunta ai già noti *Vangeli in forma di Catechismo* (267), la festa dell'Assunzione, celebrata il 25 marzo, viene trasformata in festa dell'Incarnazione del Verbo (268) e la festa della Purificazione, celebrata il 2 febbraio, passa in secondo ordine di fronte alla festa della Presentazione di Gesù Cristo al Tempio, che l'anonimo vuole celebrata primariamente in quel giorno (269).

Questa trasformazione di due feste di Maria SS. in feste del Signore non la si trova nel catechismo della archidiocesi di Torino (270), che è quello composto da mons. Casati, vescovo di Mondovì, e molto usato nelle diocesi subalpine (271), nè in quello di Bossuet, anch'esso in uso in Piemonte (272). È invece Gourlin che, enumerando le Feste del Signore, inizia menzionando quella « dell'Incarnazione del Figliuolo di Dio (chiamata comunemente l'Annunciazione) » e

(264) *Dissertazione storico-liturgica sopra l'« Amen » a doversi, o no rispondere dai laici, che si accostano alla santa comunione,* Ivrea, presso Ludovico Franco, s. d., pp. 42. Cfr. p. 41 (presso la Bibl. del P. A. S.).

(265) Del Gourlin citiamo una edizione italiana: *Istruzione generale sulle verità cristiane in forma di catechismo dedicata a S. M. la Regina delle due Sicilie. Novissima edizione migliorata dopo molte altre di Francia e d'Italia.* In Como coi torchi di C. Pietro Ostinelli, voll. 3, 1828-29. Cfr. pt. II, cp. II, paragr. XVIII, vol. II, p. 196.

(266) *Dissertazione... sopra l'« Amen »*, pp. 36, 38.

(267) Cfr. nota 252.

(268) *Breve Istruzione,* paragr. III: *Delle Feste in onore di Gesù Cristo, e primieramente della sua Incarnazione, detta comunemente l'Annunziata,* in *Vangeli... in forma di catechismo,* cit., p. 289.

(269) *Vangeli... in forma di catechismo,* p. 296: « D. In qual giorno si celebra la Presentazione di Gesù Cristo nel Tempio? R. Ai due di febbrajo, nel qual giorno si celebra pure la Purificazione della B. Vergine ».

(270) *Compendio della Dottrina Cristiana ad uso della diocesi di Torino,* Torino, 1791, presso Francesco Prato, p. 209: *Dell'Annunziazione di Maria Vergine*; p. 211: *Della Purificazione di M. V.*

(271) Lettera di mons. Costa, arcivescovo di Torino, premessa al Catechismo, ed. cit., p. 6.

(272) *Catechismo di monsignore Jacopo Benigno Bossuet vescovo di Meaux. Stampato per ordine di Monsignor vescovo di Pinerolo, per uso di sua diocesi,* Pinerolo per Giuseppe Sterpone e figlio, 3 voll. 1760-61. Terzo Catechismo, pp. 78-86.

prosegue nominando « quelle del Natale, della Circoncisione, dell'Epifania, della Presentazione di Gesù Cristo... » (273). L'espressione di Gourlin è trasportata quasi di peso nella *Breve istruzione* di Ivrea. Del resto, non è l'unica (274).

A conclusione di questa rassegna sugli attacchi giansenisti alla disciplina eucaristica romana ci permettiamo due osservazioni: 1) Abbiamo sottolineato con insistenza la ragione fondamentale che muoveva lo spirito riformista giansenistico: il ritorno alla purezza della disciplina primitiva, così come in teologia si voleva il ritorno alla dottrina pura dei Padri. È un'istanza storicista comune anche all'illuminismo: disprezzo per l'oscurantismo decadente medievale, ritorno al primitivo. Ritorno che per il moto giansenista (cristiano) è un ritorno ai primi secoli del Cristianesimo visti in una visione idealizzatrice: senza macchie, senza nei. Per l'illuminismo (sensista, deista, naturalista) è un ritorno alle fonti dell'umanità, spogliata delle soprastrutture artificiose della società (275).

Questa coincidenza tra illuminismo e giansenismo ha fatto sì che qualcuno vedesse nel giansenismo un alleato dell'illuminismo (276). Noi riteniamo erronea codesta conclusione. Se nel giansenismo e nell'illuminismo ci furono motivi comuni, i motivi fondamentali e le aspirazioni principali dei due moti sono formalmente diversi ed anche opposti. Accettiamo pertanto l'affermazione tematica del Manfredi: « Fra i due movimenti vi è un'antitesi assoluta ». Ci sono coincidenze nell'avversione alla scolastica medievale, nelle idee multitudinarie e democratiche e nell'avversione ai gesuiti. Nondimeno « il giansenismo resta sempre un moto religioso di natura positiva: vuole la fede e la propugna. Avrà avuto le sue mende teologiche, avrà avuto le sue colpe disciplinari, ma il giansenismo vero e proprio, di cui un sottile filone rimane anche nel corso del '700,... parlava un linguaggio spiritualistico che certo gli illuministi non potevano comprendere; essi che ritenevano superflua la fede e la combattevano ». E « non mancarono i reciproci contrasti » (277).

2) Abbiamo anche notato il passaggio di feste mariane in feste di Gesù Cristo. L'accento in Cristo, capo della Chiesa, dei Pastori e dei fedeli, fonte di grazia e di salvezza è caratteristico nei *Vangeli in forma di Catechismo* di Ivrea (278), ma è anche specifico e caratteristico della migliore teologia devota giansenista, la quale certo non era per natura iconoclasta del culto di Maria SS. e dei Santi.

(273) Gourlin, ed. cit., III, p. 172.

(274) Riguardo alla festa della Trinità Gourlin scrive: « Stabilita per adorar Dio considerato in se stesso nell'Unità della sua natura e nella Trinità delle sue Persone ». Il libro d'Ivrea ripete che ha lo scopo di eccitarci « ad onorare un solo Dio in tre persone ». Gourlin prosegue: « Questa adorazione è di ogni tempo e di tutti i giorni, ma per fissare più particolarmente l'attenzione de' fedeli su questo mistero eterno ed incomprensibile, la Chiesa ha da alcuni secoli istituita la festa della Santissima Trinità ». Il libro d'Ivrea ricalca: « D. Quand'è che la Chiesa celebra la festa della SS. Trinità. R. Ogni giorno, e massime quello della Domenica, è consecrato alla SS. Trinità... Ma già da seicent'anni circa la Chiesa ha destinato un giorno particolare » (Gourlin, ed. cit., III, p. 172; *I Vangeli... in forma di catechismo*, p. 288).

(275) Cfr. G. S. Manfredi, *Per la Storia del Giansenismo. Sintesi del movimento fino al Consolato Napoleonico*, in « Convivium », 1 (1929), p. 773.

(276) Manfredi, *a. c., ibid.*

(277) *Ibid.*, pp. 772-774.

(278) *Vangeli... in forma di catechismo*, si veda pp. 50, 77, 83, 92-93, 106, 122, 128...

In questo, Nicole e Quesnel erano stati dei maestri; l'opuscolo: *Monita salutaria* del Widenfeldt, con lo strascico polemico che ne seguì, era stato un caso limite (279).

Nei *Vangeli in forma di Catechismo* è inculcata la devozione alla SS. Vergine. Si invita a « ringraziare Iddio d'aver conceduta la B. Vergine, da cui nacque Gesù nostro Salvatore » (p. 318) ed alla domanda: « Si può egli dire, che M. V. nascesse macchiata di peccato? » risponde: « Lungi da noi tal pensiero. Se s. Gioanni Battista fu santificato fin dall'utero di sua madre, quanto più non dobbiamo noi credere questo della Madre di Dio? » (p. 319) e con rispetto scrive dell'Immacolata Concezione: « Tale è oggi la pia opinion comune. La cosa però non è ancor definita dalla Chiesa » (p. 317). Infine, invita ad avere « una gran fiducia nell'efficace intercessione di M. V. » (p. 320).

Dal canto suo il *De Tuenda Religione* approva i simulacri dei Santi « *quin tamen superstitio obrepat, vel quid oculus offendat procaci venustate expressum* » (p. 28) e conclude con l'istanza cristocentrica: « *De Sanctorum cultu adjicere lubet, temperandum esse, ne quem Salvatorem Jesum decet, ignara multitudo posthabeat* » (p. 29).

Ma se furono fondamentalmente buone certe riforme liturgiche avanzate dai giansenisti dell'ultima ora (viziate purtroppo dal fatto che vennero promosse con animo indipendente e di opposizione all'autorità, ritenuta dai giansenisti colpevolmente inerte), lo stesso non può dirsi di certe aberrazioni mistiche, manifestatesi anche presso il giansenismo piemontese.

Aberrazioni mistiche di giansenisti piemontesi

Il fiotto mistico giansenista ha la sua sorgente a Port-Royal nel miracolo della sacra spina, nella spiritualità di Sancirano e di Mère Angélique, e passò poi agli eredi del portorealismo, sospiranti sulle rovine di Port-Royal, e ai convulsionari di San Medardo (280).

Il fiotto mistico non poteva non essere colato con la teologia dommatica, morale e ascetica nel giansenismo subalpino con le sue caratteristiche di culto ad oltranza per le grandi figure del portorealismo e di vagheggiati trionfi della Chiesa purificata nella dottrina e nella disciplina.

I. - Culto esagerato per i patriarchi del Giansenismo

Il vecchio parroco di montagna biellese, di cui sopra abbiamo discorso, riporta col suo stile colorito un episodio dimostrante il culto e l'infatuazione che c'era per i patriarchi del Giansenismo. Trovandosi presso un confratello, era entrato

(279) G. Cacciatore, *S. Alfonso de' Liguori e il Giansenismo*, Firenze, 1944, pp. 481-517.

(280) Manfredi, *a. c.*, pp. 767-772.

nella biblioteca parrocchiale, che trovò piena di volumi « la più parte, già si sà, in idioma Gallico composti, e di autori contrarj a Roma ed a' Papi » (281).

« Volgendo l'occhio ad un tavolello vicino vidi là sopra un bel libro in quarto, legato con eleganza all'Olandese con bella coperta dorata, e con il suo nastrino alla moda. M'invogliai tosto di vedere cosa contenesse, e di qual maniera trattasse, e presolo in mano avidamente, con permissione l'apersi, e conobbi dal frontespizio, che il libro altro non racchiudeva che le gesta, le lodi, e difesa de' primi Duci del Giansenismo, Bajo, Giansenio, Sancirano, Arnaldo, Petit-pié, Paris il santo, e Quesnello con varj altri, che più figurarono nel tortuoso intrigante partito. E siccome ad ogni capo al variarsi del soggetto vi precedeva un finissimo rame, in cui da man maestra intagliata ed incisa scorgevasi l'imagine di ciascheduno, fermammo l'occhio per esaminarne minutamente e la finezza dell'intaglio, e li varj emblemi, (...) ma più di tutto l'atteggiamento, i lineamenti, la guardatura, la quale, sebbene in ciascuno in qualche parte variasse, in tutti però la si vedeva livida e truce, che, bene e al vivo esprimeva l'atrabile, da cui furono essi mai sempre agitati. Appunto là ci fermavamo col guardo, ove l'imagine posta era del gran Quesnello. Quand'ecco tutto ad un tratto venirci avanti un certo sbarbatello vestito di nero, il quale senza nè pur salutarci a noi s'avvicina, getta gli occhi sul libro, e veduto il nome, che sotto alla detta immagine a caratteri majuscoli si leggea, me lo strappa con isgarbo di mano, e gettando un grido da energumeno, ah! disse, è il mio gran Maestro che qui io veggo? e via fuggendo di galoppo nol vidimo più finchè stanchi di più esaminare que' volumi, passammo in sala, ed eccolo in un cantoncino senza cappelletto genuflesso sul lastricato col libro in mano estatico contemplare la veneranda effigie imprimendo su di essa a volta a volta infuocati tenerissimi baci con più trasporto di quel che una volta facesse il Gonzaga santissimo giovinetto Luigi nelle piagate membra del Crocifisso » (pp. 20 s.).

II. - L'età aurea della Chiesa

L'afflato mistico giunse ad essere modulato su tonalità convulse e straziate, quando per la Chiesa subalpina giunse la prova della rivoluzione giacobina e venne piagata nelle sue membra come Giobbe nel suo corpo da Satana per divina permissione. Confische di beni, scandali di pastori, vilipendi nei pubblici fogli, violenze, bufere ideologiche, dimostrazioni antireligiose, ingerenze indebite nel culto scossero anche la religiosità di certi giansenisti, i quali, ripiegati sulle pagine della Scrittura, vi lessero l'estremo infuriare dell'Anticristo prima di cadere sotto i colpi di Dio e l'antivigilia terribile di un'aurora radiosa per la Chiesa.

I giansenisti posano gli occhi allucinati dall'incendio rivoluzionario sulle pagine dell'Apocalisse e vi leggono l'annunzio profetico degli eventi che nella

(281) Cfr. nota 149.

imminente vigilia del nuovo secolo essi vivevano. La realtà dà loro la chiave per carpire il segreto del linguaggio profetico.

Chi era la prostituta di Babilonia se non la Corte romana, la Monarchia papale, ambiziosa di passar per infallibile e di farsi tenere per l'Oracolo del Cristianesimo? Essa ha condannato come eretici e scismatici gli autori più dotti e più santi, li ha screditati ed infamati, sicchè per sua colpa la moltitudine li stima per eretici, scismatici ed impostori (282). Essa ha perseguitato i seguaci di Giansenio, di Arnaldo, di Pascal, di Quesnel « e la vera ragione di questa persecuzione implacabile non era già la Resia imaginaria delle cinque Proposizioni, perchè era noto a tutti, che la prendevano in senso cattolico della Grazia efficace *ab intrinseco* e non mai nel Calviniano della grazia necessitante, ma era la loro opposizione alla Monarchia papale, che contrastarono con Opere invitte » (pp. 270 s.).

Le vampate della Rivoluzione agli occhi del veggente giansenista, autore del brano sopra riportato, illuminano d'un tratto la trama degli eventi secondo i piani della terribile vendetta divina. La Chiesa, ed in particolare la Chiesa di Francia e quella di Roma vengono sottoposte al sanguinoso crogiuolo del contrappasso, che le porterà alla purificazione:

« Tutto è maraviglioso nel presente avvenimento della Rivoluzione francese per quello che riguarda la Chiesa, e la Religione. Un Giuramento, e una Costituzione è stato colpa insieme e pena del Clero Gallicano. Il giuramento del Formolario, e la *Bolla Unigenitus* sono stati occasione di prevaricazione del Clero Gallicano: E il giuramento Civile e la Costituzione Nazionale sono stati occasioni della sua rovina e della sua distruzione. Parimenti le Bolle e i Decreti del Vaticano sono insieme colpa, e castigo della Corte Romana. Le Bolle, e i Decreti dati a favor de' Molinisti, e contro la Verità, e la Giustizia sono stati occasioni di prostituzione alla Corte Romana, e altri Decreti, e Bolle, non necessarie all'essenza della Fede, e della Religione saranno l'occasione del suo sterminio. La Corte di Roma ha voluto dominare sulla Fede della Chiesa Gallicana; e la miscredenza francese diventerà dominante sulla Corte Romana. Li medesimi Seduttori Molinisti, che l'hanno indotta a prevaricare sono gli strumenti de' quali Iddio si serve per accecarla » (p. 87).

Agli occhi del veggente le vicende degli ultimi secoli si svelano nel loro valore pregnante, apocalittico: i convulsionari di San Medardo, le commozioni di sacre immagini negli Stati ecclesiastici non sono forse le grandiose convulsioni della Chiesa e del trono di Francia sotto il pressoio sanguinolento della Rivoluzione? « La Rivoluzione francese ha discifrato il mistero »:

(282) Riportiamo dal manoscritto inedito: *Riflessioni sulla Chiesa de' tempi presenti*, conservato nella Bibl. del Seminario di Casale, segnatura: MS. f. 14. Il ms. reca in prima pagina questa postilla: « Fatta scrivere dall'Autore d'altra mano nell'occasione d'essere egli infermo ». Questo ed altri mss. e miscellanee di stampe attinenti il Giansenismo della Bibl. del Sem. di Casale portano una targhetta in cui si legge: « *Sacerdos Carolus Pagani a Fraxinello Collegit P. S. legavitque clericor. Seminario Casalen* ». Di questo fondo ci serviremo per la raccolta di documenti sul giansenismo monferrino.

« Sono celebri i miracoli operati da Dio nella Tomba del Diacono Paris, e colle sue reliquie in Francia, e singolarmente il portentoso fenomeno delle Convulsioni, verso la metà del secolo presente. E strepitose sono le commozioni delle sacre Immagini negli Stati ecclesiastici in questi ultimi giorni. Si può dire, in qualche senso che anche questi siano una specie di convulsioni, e di Profezie parlanti, come furono quelle della Francia. Le convulsioni della Francia per la singolarità, e stranezza delle circostanze, che le accompagnavano erano un enigma, e un Mistero ai viventi d'allora. Nissuno avrebbe mai potuto immaginarsi, senza una particolar Revelazione, che esse dinotassero quello che noi abbiamo veduto ai giorni nostri, cioè una spaventosa convulsione universale del Regno, e della Chiesa di Francia, che dovesse giungere sino a rovesciare il Trono, e la Religione, e far correre rivi di sangue Ecclesiastico, e Laicale » (pp. 114 s.).

Il veggente nota « il gran numero de' falsi Profeti che si sono raccolti ed ammassati negli Stati Pontifici » (p. 103). Ormai scorge imminente il castigo di Babilonia. Anzi lo vede già realizzarsi.

« Fra le circostanze del castigo si pone anche quella del fuoco, che deve incendiare fin le ossa della Prostituta, dopo che le Corna della Bestia ne avranno devastate le carni... Noi ne siamo spettatori e testimonj, di vista, che l'esecuzione de' Divini giudizj sopra la Corte Romana è già cominciata. Se ella sia veramente quella che è annunziata dallo Spirito di Dio in questo luogo (Apocalisse capo 17), lo mostrerà il compimento. Pare che il tempo fissato all'esecuzione, secondo la frase della Scrittura, debba esser composto dentro i confini di un anno solo "*in una die venient plagae ejus*" così stà scritto nello stesso luogo. Prendendo un giorno per un anno; in questa ipotesi dovrebbe esser compita la tragedia verso la metà dell'anno corrente 1797 essendo incominciato lo smembramento degli Stati Pontifici verso la metà dell'anno scorso, cioè al fin di maggio » (p. 79).

Con queste note storiche il veggente ha finito di leggere e discifrare il passato. Gli squarci che abbiamo riportato sintetizzano la sua lunga meditazione sul capo 17 dell'Apocalisse, che si chiude nella trepida speranzosa attesa della *desolazione* della Monarchia papale, che è la condizione necessaria per il rifiorire della Chiesa:

« In due modi parimenti può togliersi dalla Chiesa la porzione guasta, e incancherita; o colla guarigione per mezzo d'una buona riforma, o col taglio. E sì in un modo, che nell'altro è indispensabile la distruzione totale della Monarchia Pontificia, perchè incompatibile col risanamento della Chiesa, e la conversione degli Ebrei, altrettanto è indubitata, e inevitabile la desolazione di questa Monarchia » (p. 278).

Solo a questo patto ci sarà la rifioritura mai prima veduta: « Il mistico Ulivo spogliato dallo squallore, a cui l'avevano ridotto i rami infecondi, inselvatichiti, e aridi; rifiorirà più rigoglioso che mai, e produrrà in copia frutti d'onestà, e di onore al suo Padrone... *Laus Deo et Agno* » (p. 281).

La persuasione che il rifiorire del mistico ulivo fosse ormai imminente riempiva l'animo dei giansenisti casalesi e quella forma di millenarismo, caratteristica di certi ambienti del giansenismo tardivo francese e italiano, a parer nostro a Casale trovò ispirazione in questa interpretazione manoscritta dell'Apocalisse, che è una vera teologia della storia tessuta da mano giansenista.

III. - La venuta intermediaria di Cristo

Senonchè l'attesa del periodo aureo della Chiesa si trasformò, nella meditazione dei giansenisti monferrini, in attesa di una venuta intermediaria di Gesù Cristo, che in persona avrebbe riformata la Chiesa (283). Il teologo Bergancini, antico professore al Seminario di Casale, ed i suoi amici difendevano calorosamente questa persuasione e si sforzavano di elucubrare sui numeri dell'Apocalisse coincidenze con gli avvenimenti della loro era (284). Non tutti però condividevano la loro opinione. Dispute clamorose avvenivano nella vivace terra monferrina, tra i caldi umori della vendemmia: « Il venerabile Gauthier — scriveva a Degola il 12 settembre 1806 l'avvocato Luigi Maria Della Valle — ... si trova presentemente in Villa San Secondo col parroco, mio fratello, dove si fa il club. Piaccia a Dio che all'arrivo di Bergancini non vengano alle mani, al punto della "vita intermediaria"» (285). Ma le dispute tra il « pio », il « venerabile » Gautier erano inevitabili, e a distanza di otto mesi dalla riunione di Villa San Secondo Michele Gautier non aveva smaltito lo stordimento procuratogli dalle accese, massicciamente monferrine, discussioni. Ed ecco come ne scriveva all'amico comune Degola:

« Son da più anni stordito e noiato dai vaneggiamenti millenari intermedi dei nostri amici di Casale e segnatamente del focoso Bergancini, primario promotore di questa ridicola giudaizzante opinione » (286). « Chimere millenarie » scriveva lo stesso Gautier a Mignone, sacerdote di Cassine presso Alessandria; e questi a Degola: « Compatisco il buon vecchio, che è molto contrario a questa opinione » (287).

Degola dal canto suo tentennava tra gli opposti partiti (288), mentre l'opinione « suscitatasi di fresco in Italia ed in Francia » ottiene le opposizioni del vescovo di Chiusi e Pienza mons. Pannilini, amico di Scipione de' Ricci (289) ed i consensi di Pujati, combattuto a sua volta dal parroco Giudici (290). Gautier a buon conto si ripromette di non guastare le prossime vendemmie in Mon-

(283) Savio, *op. cit.*, p. 91.
(284) *Ibid.*, pp. 461, 505-507.
(285) *Ibid.*, p. 505.
(286) Lettera del 18 maggio 1807, *Ibid.* p. 500.
(287) *Ibid.*, p. 500, n. 1.
(288) *Ibid.*, p. 91.
(289) *Ibid.*, p. 506, n. 1.
(290) *Vera idea dei così detti millenarj cattolici. Lettera d'un Prete cittadino* (parroco Luigi Giudici) *ad un parroco campestre*. Lugano, Veladini, 1816... — *Giudizio sull'opera del P. D. Giuseppe Maria Pujati toccante il sistema millenario cattolico Lambertiano. Lettera sesta d'un montanaro ad un cittadino*, Lugano, Veladini, 1816... — *Vera idea dell'errore millenario. Lettera ottava ed ultima*. Lugano, Veladini, 1817 (presso la Bibl. del Convitto Ecclesiastico di Torino).

ferrato, avendo cura di « non rompere la buona armonia coi Casalesi e la buona intelligenza rispetto agli altri punti di teologia » (291).

Come si può constatare, le visioni e le previsioni cristologiche ed ecclesiologiche non trovarono concordi gli stessi giansenisti. La ragione profonda si è che il filone mistico di Port-Royal negli ultimi portorealisti era ormai abortito ed avvizzito. La mistica di Port-Royal (di Sancirano, di Mère Angélique Arnauld, dei Solitari) è vigorosa e positiva: essa attinge alle altezze e profondità dell'altissima divina Trinità e di Cristo Capo e fonte di vita per la Chiesa e per i singoli credenti. Port-Royal vive l'afflato della migliore scuola spirituale francese dell'età del Re Sole.

La mistica dei portorealisti è decaduta e sbandata; il suo, è lo sbandamento d'una corrente spirituale corrosa dalla malattia mortale dell'indipendenza dall'autorità magisteriale.

I portorealisti dell'ultima ora, più che il Cristo glorioso nella vita del Padre, contemplano la sua Sposa, la Chiesa sofferente, immiserita soprattutto per grandissima colpa del suo capo visibile, il Papa. E sognano cataclismi apocalittici in cui la parte cancerosa (la Corte romana) è tagliata ed il mistico corpo di Cristo risanato, il mistico ulivo rifiorito.

Spostamento di oggetto da cristologico ad ecclesiologico, che a parer nostro è una ripercussione dell'accento ecclesiologico assunto dal Giansenismo da quando dalla bolla *Unigenitus* (1713) si cominciò ad appellare al Concilio (1717) (292).

Il misticismo tardivo dei giansenisti piemontesi è nella fase di involuzione e di avvizzimento del misticismo portorealista. È un misticismo malato e morboso che si alimenta nella fiamma di un mal dissimulato rancore acido e atrabiliare verso Roma. Una fiamma destinata a morire nei malsani intossicati miasmi della ribellione in cui è nata.

L'800 non è più un secolo per i giansenisti; l'influsso di Roma nell'interno della Chiesa è in espansione ed il romanocentrismo non è un'atmosfera adatta per un petto giansenista. Essi lo avvertono. Nel 1832 Carlo Pagani, antico amiço di Bergancini, il difensore della « vita intermediaria », lo traduce in termini apocalittici. Non era il periodo aureo della Chiesa, che sembrava doversi instaurare all'inizio dell'800, non era imminente la venuta intermediaria di Cristo. Era ancora l'ora di Babilonia: « I precursori dell'Anticristo, gl'inventori di un nuovo vangelo, i farisei della nuova legge (cioè i gesuiti), divengono vie più potenti. Pare che sostenuti dal braccio sovrano invaderanno tra poco tutte le scuole. I vescovadi sono a loro disposizione e sulle sedi vescovili vi piantano i loro devoti esclusivamente » (293).

(291) Lett. a Degola, 1° luglio 1807; Savio, *op. cit.*, p. 502.

(292) « Atto squisitamente gallicano, e che significava la fusione del giansenismo teologale al gallicanismo ecclesiastico » (Manfredi, *a. c.*, p. 764).

(293) G. Mantese, *Pietro Tamburini e il Giansenismo bresciano*, Brescia, ed. Ancora, 1942, pp. 117 s.

Il giansenismo viene sommerso nei gorghi di un'epoca che non è più la sua. Carlo Pagani si sente travolgere e grida: « Se Dio non arresta il terrore, periamo » (294).

Lo sconforto del Pagani e degli altri superstiti del « partito » giansenista ci apre la via per parlare dello schiarirsi sempre crescente del pensiero religioso in Piemonte.

L'ecclesiologia romana trova dei paladini nella gerarchia, specialmente in mons. Bigex, in mons. Rey (295) e in mons. Aubriot de la Palme (296), coadiuvati dall'azione e dagli scritti di generosi ecclesiastici e laici (Lanteri, Guala, De Maistre, Cesare d'Azeglio...). La teologia dommatica in genere torna a riaffermarsi sulla sana linea tomista ed abbandona definitivamente l'agostinismo del Noris e del Berti. Il travaglioso chiarificarsi della teologia morale si risolve a favore del probabilismo (297), mentre l'ascetica e la teologia pastorale e pratica è conquistata dalle opere ascetiche di Sant'Alfonso (298). Sarebbe stato interessante riportare i dati degli *stati d'anime* delle varie diocesi (ma purtroppo non ne prendemmo nota!) che segnano un progressivo diffondersi della pratica sacramentale. E sarebbe stato certamente utile esaminare le trattazioni teologiche degli anni che immediatamente seguirono il ritorno di Casa Savoia in Piemonte, ma ciò ci avrebbe fatto allontanare troppo dall'intento propostoci di descrivere il travaglio religioso dei primi tre lustri (299). Passiamo dunque a descrivere altre manifestazioni, che hanno alla loro origine non tanto il giansenismo ed il giurisdizionalismo, quanto il naturalismo illuminista del '700.

(294) *Ibid.*, p. 118.

(295) C. Bona, *Il Marchese Cesare Taparelli d'Azeglio e la fine dell'« Amicizia Cattolica »*, già cit., pp. 280, 296.

(296) Aubriot de la Palme è autore di una *Dissertatio de spirituali romani pontificis auctoritate, cum appendice super doctrinam Alphonsi-Mariae Liguori nuper in album beatorum adscripti*, Lyon, 1824.

Su *A. de la P.* cfr. P. Frutaz, in *Dict. d'Histoire et de géographie Eccl.*, t. V, cl. 262 s.; Guerber J., *Le rôle de Pio Brunone Lanteri dans l'introduction de la morale liguorienne en France*, in « Spicilegium historicum Congregationis SS. Redemptoris », 4 (1956), pp. 343-376.

(297) Cacciatore, già cit. alla nota 279.

(298) *Ibid.*; e per il decennio 1835-1846 si veda la *Bibliografia Italiana*, Milano, Stella, *passim*.

(299) Ci limitiamo a segnalare qualche trattazione ms. dell'Università. Anzitutto il « *de gratia* » del teologo Salina, spiegato nel 1817, infetto, secondo il Lanteri, di calvinismo (A. P. Frutaz, *Pineroliensis beatificationis et canonisationis servi Dei Pii Brunonis Lanteri fundatoris Congregationis Oblatorum M. V. Positio super introductionem causae et super virtutibus ex officio compilata* [Roma, Città del Vat., 1845], p. 587). E sul Salina, Savio, *op. cit.*, p. 590. — Mss. della Bibl. Naz. di Torino: T. Tosi, O. P., *Institutiones theologicae*, 5 voll. (K^3, II, 18-22); Pasio, *Tractatus de virtutibus theol.*, 1 vol. (K^3, II, 23). — Mss. delle Bibl. Civiche riunite (Torino, via Roma 53): Ferreri, *De Deo Trino, scribente Unia* (ms. 434); Dettori, *De actibus humanis* (ms. 435); Tommaso Tosi, *De Sacramento Eucharistiae* (ms. 436); Pasio, *De virtutibus theologicis*, 1822-23, *scribente Petro Unia* (ms. 437); *De novo foedere* 1821, *scribente Unia* (ms. 438).

ATTACCHI DEISTI CONTRO IL CRISTIANESIMO SUBALPINO

Il naturalismo aveva esercitato una cospicua pressione sull'ideologia subalpina nel '700, manifestandosi come penetrazione del giusnaturalismo di Grozio o di Puffendorf o come accettazione delle filosofie illuministiche (300). Gran parte della produzione apologetica della seconda metà del '700 era diretta a rintuzzare gli attacchi del deismo o dello scetticismo della scuola di Bayle o di Voltaire. Contro costoro anche i teologi ed i filosofi subalpini si preoccupavano di provare la razionalità della fede e la non assurdità dei misteri cristiani (301). Ma lo spirito razionalista impregnava troppo il secolo del rococò, minacciando talvolta di travolgere gli stessi generosi difensori della fede, i quali, nello sforzo di giustificare davanti alla ragione le verità cristiane, rischiavano di svuotare del loro contenuto soprannaturale i misteri fondamentali del cristianesimo. Nell'atmosfera naturalistica del secolo dei lumi si formò anche in Piemonte quasi inconsciamente una disposizione ad accettare il verbo deista nel doppio aspetto di razionalizzazione totale dei misteri cristiani o di ripudio radicale del Cristianesimo, sostituito da una religione puramente naturale.

A permettere che affiorassero tali incrinature del pensiero religioso, era necessario che avvenisse un forte cataclisma spirituale, il che avvenne in Piemonte nel primo Ottocento giacobino e napoleonico.

Negazione radicale del Cristianesimo

Il Deismo si attestò in Piemonte con la setta dei *Teofilantropi* nel periodo repubblicano (302). Non dovettero essere numerosi nè si avvertì subito il bisogno di combatterli. Ma la loro presenza non rimase inosservata, giacchè nel 1808 Gautier scende a nominare la Teofilantropia tra quelle aberrazioni a cui condussero le teorie larghe dei molinizzanti e dei casuisti (303).

Contro le dottrine ed il culto dei Teofilantropi aveva già scritto un tomo di più di duecento pagine il teologo Giambattista Ferrero: « Codesti errori, egli scrisse, trassero la loro origine d'oltramonte: l'Italia gli accolse ne' giorni del disordine, e della Democrazia: ma in oggi essa non sembra ugualmente sollecita di farsi proprj que' libri, che vi fanno ammenda » (304). La religione teofilantropica fu infatti frutto delle manie religiose del pubblicista Chemin-Depontès e dell'avvocato Lareveillère Lapaux, membro del Direttorio francese (305). Il

(300) Carlo Calcaterra, *Il nostro imminente Risorgimento*, Torino, S. E. I., 1935, cp. 1-2.
(301) Stella, *a. c.*, pp. 5, 35, 56.
(302) Chiuso, *op. cit.*, p. 167.
(303) Gautier, *Parere*, cit., pp. 29 s., 117.
(304) *Disamina filosofica de' Dommi e della Morale religiosa de' Teolantropi scritta dal sacerdote Giambattista Ferrero dottor d'ambe le leggi canonico e Vicario Generale di S. Benigno di Fruttuaria*, Torino, Soffietti, 1805, pp. XII-226.
(305) Rohrbacher, *Storia Universale della*

Ferrero, combattendoli in campo dottrinale, tende a dimostrare quanto siano insufficienti i loro dommi di fede e come la loro morale sia un plagio della morale cattolica:

« I Teofilantropi con istudiato grecismo adoratori di Dio, ed amici degli uomini ambirono di essere nomati: premesso poi l'annunzio di una certa adorazione verso Iddio Creatore ed Ordinatore supremo dell'Universo, ed eziandio del domma filosofico della immortalità degli animi essi accozzarono insieme nel loro manuale, ne' catechismi, e in tutti i loro codici i precetti pressochè tutti della morale del Vangelo: ma lungi di farne omaggio al Divino nostro Legislatore, essi usurparono siccome frutti di loro naturale sapienza i lumi della rivelazione, e divenuti con empia fraude ipocriti imitatori di un originale divino, e fatti plagiarj a un tratto, e nemici della rivelazione ogni trama hanno rivolta ad iscreditare quell'ubertoso divino fonte di sapienza impareggiabile » (306).

Il plagio denunziato si spingeva oltre i confini della morale: infatti i Teofilantropi, ad imitazione della religione cattolica, avevano il loro Sommo Pontefice nella persona del Lareveillère (307), i loro sacerdoti (che portavano veste bianca con cintura tricolore), i loro canti religiosi e i loro salmi. Le loro funzioni culturali con tripodi e incensi (308). Anche loro s'impegnavano a svolgere proselitismo (309). Nei loro eccessi i Teofilantropi avevano l'ardire d'implorare Dio, perchè desse prova della sua esistenza scagliando un fulmine dal cielo (310).

Di fronte ad una tale aberrazione religiosa causata dall'anarchia giacobina, Ferrero, malgrado protesti rispetto per le teorie conciliariste, non invoca l'intervento del Concilio nazionale della Chiesa gallicana, ma volge l'occhio a Roma, quale fonte sicura di unità cattolica: « Tra i primi benefizi d'Iddio verso la Chiesa universale aver dee il primo luogo la primazia giurisdizionale del Romano Pontefice, che quasi stella polare sempre mai fulgida sull'Orizzonte Cattolico richiamar potesse in ogni tempo ad un visibil centro d'unità le traviate genti: non è questo luogo opportuno per intaccare veruna delle opinioni teologiche intorno a' Concilj nè noi siamo da tanto; noi ci limiteremo ad osservare, che l'intento della concordia pubblica, che è il sommo bene dell'umana società, e l'esperienza delle passate turbolenti religiose dispute a buon diritto hanno persuaso i Principi di tutta la Cristianità a preferire il mezzo de' federali concordj col Papa: e che agli inconcussi argomenti della superiorità del Romano Pontefice fanno oggidì corredo l'esperienza de' secoli, la saviezza della umana politica, la pace dell'Universo » (311).

Quest'alzare gli occhi verso Roma, come centro d'unità giuridica e dottrinale, è un frutto positivo della laboriosa crisi che stiamo descrivendo.

Chiesa Cattolica del principio del mondo fino ai dì nostri, vol. XV (Torino, Marietti, 1865) p. 133.
A. Mathiez, *La théophilantropie et le culte décadaire*, cit. in Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, vol. XX (Paris, 1949), pp. 151-153.
(306) Ferrero, *Disamina*, p. 3.
(307) *Ibid.*, p. 10.
(308) *Ibid.*, p. 10.
(309) *Ibid.*, p. 12.
(310) *Ibid.*, p. 10.
(311) *Ibid.*, pp. 220 s., nota.

Razionalismo teologico

Ad una razionalizzazione totale dei misteri del Cristianesimo si volge invece il teologo Falletti nel 1808, scosso dalle violente polemiche scoppiate in quell'anno sul mistero della grazia e della salvezza eterna, in occasione dell'Orazione del Sineo.

Tommaso Vincenzo Falletti era stato nel secolo XVIII teologo di chiara fama, sì da meritare la stima di Pio VI e Pio VII; dispiace perciò sinceramente che nel supremo suo sforzo per la difesa del Cattolicesimo abbia sconfinato nel razionalismo (312).

Nell'opuscolo intitolato *La religione vilipesa dai filosofi per le sconcertate dottrine de' teologi* (313), scritto in seguito agli scalpori del caso Sineo, Falletti si fa portavoce dei teologi sfiduciati e stanchi di speculare secondo la linea tradizionale.

Se due parti contendenti disputano a lungo, pensa Falletti, è segno che nè

(312) T. V. Falletti nacque a Casale Monferrato il 16 luglio 1735 e nei suoi primi anni ebbe come maestro Sigismondo Gerdil. A sedici anni fu mandato a Roma per compiere gli studi ecclesiastici. Fu ordinato sacerdote a ventitrè anni per benevola concessione di Clemente XIII. Volle farsi domenicano ed assunse il nome di Vincenzo. Si distinse come maestro e predicatore. Lasciato l'Ordine di S. Domenico a quarant'anni, passò tra i Canonici Lateranensi. Iniziò la sua carriera di scrittore brillante ed eloquente con due tomi dal titolo: *Del Gius naturale-divino ricavato da una nuova analisi dell'uomo per dimostrazione e chiarificazione originaria e particolare del Sistema Cattolico* (Firenze, Gaetano Cambiagi, 1775). Nello stile verboso ed ampolloso nasconde lo sforzo di essere originale; combatte Rousseau, ma dimostra simpatia per Puffendorf, ed ancor più per Malebranche e per il malebranchismo di Gerdil. Nel desiderio dell'infinito, nativo dell'uomo, fonda il necessario accordo tra natura e soprannatura. Scrisse varie altre opere, tra cui *Osservazioni critiche al saggio di Condillac sopra la origine delle umane cognizioni*. L'opera sua più vigorosa è: *Studio analitico della Religione, ossia ricerca più esatta della felicità dell'uomo,* in sei volumi, di cui i primi due sono una *Meditazione filosofica su l'Ateismo e Pirronismo antico e moderno* (1776) ed un *Discorso filosofico su l'istoria naturale dell'anima umana* (1777). — Lo *Studio analitico* fu dedicato a personaggi insigni, e da loro fu accettato. Il primo tomo fu dedicato al Cardinale Gerdil, il secondo a Pio VI, il terzo a Vittorio Amedeo III e l'ultimo ad Emanuele Roan, Gran Maestro dell'Ordine di Malta. Questi nomi valsero a dissipare certe perplessità sorte sulle idee più accentuatamente malebranchiane proposte dall'autore. Dopo essere stato un anno al Seminario di Nola, direttore degli studi, per le insistenze di Vittorio Amedeo III il 1788 fece ritorno a Torino come teologo consultore del re. Nel 1792 s'inoltrò in una polemica non del tutto serena sulla natura del miracolo contro i teologi Giacomo Domenico Bruno e Bernardo Bertolini (cfr. *Biblioteca Oltramontana e Piemontese,* 1793, I, 138). Presto parleremo di strascichi lasciati da questa polemica.

Prima dell'occupazione francese egli diede ancora alle stampe un corso di teologia ed un altro di filosofia. Le spese affrontate per la stampa e la salute malferma lo ridussero a vivere fra stenti nel periodo francese. La Restaurazione lo riportò agli antichi gradi ed all'antico stipendio. Fu un ultimo raggio di conforto, giacchè la morte lo colse ad 81 anni il 1° gennaio 1816.

Sul Falletti si veda: *Vita del padre D. Tommaso Vincenzo Falletti, Canonico Regolare,* premessa al volume *Opuscoli su l'ateismo, e pirronismo e su l'anima umana che precedono lo studio analitico della religione,* Roma, presso Vinc. Poggioli, 1826, pp. III-VIII. — Modesto Paroletti, *Vita e ricordi di sessanta piemontesi illustri,* Torino, F. Festa, 1824. — Luigi Torre, *Scrittori Monferrini, Note ed aggiunte al Catalogo di Gioseffantonio Morano sino al 1897,* Casale Monferrato, tip. Ed. Giovanni Pane, 1898, p. 115. — Carlo Calcaterra, *Il nostro imminente Risorgimento,* Torino, 1935, pp. 62 s., nota 201. — La Biblioteca del Seminario di Casale ha vari manoscritti del Falletti o sul Falletti.

(313) Torino, 1808, pp. 86.

l'una, nè l'altra parte ha colto nel vero ed è anche segno che non è la via delle disquisizioni sillogistiche che porta alla verità, ma un'altra... Falletti la indicherà. Dalla controversia *Sineo-Gautier* coglie l'occasione per abbozzare le linee di un ridimensionamento della teologia dommatica e morale.

I teologi, riflette amaramente Falletti, dal canto loro predicano che l'irreligione dei loro tempi è causata dalla corruzione del cuore:

« Ma e che cosa mai resteravvi a dire, se vi si dimostrerà chiaramente, che in questa interna umana corruttela il primo esterno influente proviene dalla barcollante vostra Teologia?... E basta per ora il riflettere, che voi, voi stessi colle sonore dissensioni delle vostre scuole portate all'indifferentismo della morale il povero Popolo: dal che ben tosto si riconosce doversi da voi medesimi originalmente ripetere in gran parte la corruttela del cuore nei cattolici. Gran che! se questi volgonsi da una parte, ascoltano a dire: *eh guardatevi da quei Teologi, poichè sono Giansenisti condannati.* Se volgonsi dall'altra, si dice loro: eh state attenti, ed allontanatevi da quell'altra *scuola di Teologi, che sono Semipelaggiani: sono lassisti: sono al più da tollerarsi, ma non mai da approvarsi.* Per lo che i miseri costretti sono a gittarsi in braccio all'*indifferenza,* e al *caso* non sapendo ove trovisi il vero cattolicismo: e per non far torto a questo, o a quell'altro partito teologico, astretti sono a pigliare ugualmente per buono, e per cattolico insegnamento il sì, ed il no in tanti, e tanti articoli morali. Oh povero cattolico Popolo in mezzo alle tenebre d'un indecisa Teologia!... » (314).

E per colmo dei mali, mentre i teologi si dibattono in diatribe interminabili tra lo smarrimento totale del popolo cristiano, ecco i filosofi prendersi vilipendio della religione. E ben a ragione! Infatti, aggiunge Falletti, finchè la teologia si muove sulle basi tradizionali, ha più di un punto vulnerabile (315).

I. - Crisi della teologia dommatica

Falletti s'inoltra in una critica ardita della teologia tradizionale, insistendo specialmente su una triplice assurdità:

1. Assurdità del concetto tradizionale di rivelazione e di mistero.
2. Assurdità del concetto di miracolo.
3. Assurdità del metodo sillogistico.

1. Assurdità del concetto di rivelazione e di mistero. — I misteri, si suole dire, sono verità superiori, ma non contrarie alla ragione, e d'altra parte per rivelazione s'intende, secondo il significato della parola, *levar il velo ad un oggetto.* Se dunque i misteri non sono contrari alla ragione, bisogna che, una volta rivelati, siano comprensibili. Invece, riprende Falletti, voi teologi tradizionali « acremente sostenete essere i misterj cattolici superiori affatto alla ra-

(314) Falletti, *La religione vilipesa,* pp. 6 s. (315) *Ibid.*, p. 7.

gione umana: e che perciò è necessario d'abbassare qui in ossequio a Dio rivelante, tutto interamente il nostro intelletto. Oh qual desolante accozzamento d'idee egli è mai cotesto?... È necessario d'*intendere* per *contemplare* i divini misterj: e nello stesso tempo è per voi necessario di non cerçare d'intenderli, onde in conseguenza *non contemplarli*. E perchè? perchè superiori all'umana ragione: ossia all'umana intelligenza » (p. 14). « *Fra il ragionevole, e il non ragionevole non v'è di mezzo* ». Dunque se i misteri cristiani sono ragionevoli, bisogna che l'uomo li intenda. Del resto, aggiunge ancora il teologo Falletti con preoccupazioni morali, non è degno di Dio rivelare all'uomo codeste *verità superiori*. Una tale rivelazione non avrebbe altro scopo ed altro effetto « che quello di fare, che gli uomini sotto pena di eterna riprovazione recitassero meccanicamente delle parole vuote di sentimento per chi le pronunzia, come per l'appunto sarebbero quelle: *Dio uno, e trino in persone* » (p. 15).

2. Assurdità del concetto di miracolo. — Non solo la Rivelazione, ma le stesse prove che si portano in suo favore dalla Teologia corrente, non hanno alcun senso logico e per questo attirano il vilipendio dei filosofi e compromettono la vita religiosa dei fedeli. La Rivelazione è provata dal miracolo... Che cos'è il miracolo? I teologi comunemente rispondono che è un fatto superiore alla natura. « E che?, si chiede Falletti coi razionalisti, i teologi da una parte confessano che è impossibile definire quale sia il limite delle forze della natura, dall'altra sostengono che il miracolo è un fatto superiore alle forze della natura.

« Oh Dio, Dio buono! Più precario sotterfugio potrà mai darsi di questo? non comprendere il valor di una somma altamente, e smisuratamente indefinibile, ed asserire con franchezza, che il numero esempligrazia di 10.000 supera per assoluto cotesta somma!... E guai, se un qualche ingenuo teologo, sentendo la forza invincibile di una tale obbjezione, cerchi analizzando d'impiantar meglio la teoria de' miracoli!... gli si ha da scagliare alle spalle la scomunica almeno almeno *ferendae sententiae* » (pp. 18 s.).

L'assurdo è ancora più grave quando il comune teologo si sforza di mettere in relazione il miracolo con la Rivelazione: « Angustiato da una parte, e pressato dall'altra l'ordinario Teologo, trovasi alla fin fine costretto a gittarsi in un circolo vizioso, che gli dà l'ultima condanna: in quel circolo cioè, nel quale gittar si debbe chiunque altro a noi contrario vantisi d'aver una Religione *rivelata* da Dio colla voce de' miracoli, come l'Ebreo, ed il Maomettano. Il vizio del suo circolo debb'essere questo: *i miracoli de' cattolici Professori sono veri, e non apparenti, poichè vera è certamente la cattolica Religione*. E perchè vera questa Religione cattolica avrà a dirsi? *perchè i di lei miracoli, sono certamente non apparenti, ma veri, e reali*. Oh vitupero dell'umana ragionevolezza!... Svergognato dal Filosofo sino a questo segno il pedantesco Teologo, non può a manco di non accanirsi contro alla Filosofia mettendo in un mazzo la vera colla falsa...! » (pp. 23 s.).

3. Assurdità del metodo sillogistico. — La radice ultima, garantisce Falletti, di una così dissestata teologia è l'inconsistenza del suo metodo, ereditato da una filosofia errata. Il sistema che mette alla sua base la dimostrazione sillogistica è destinato fatalmente a sbagliare: se ne ha una prova evidente quando, per mezzo dell'analogia e del sillogismo, si cercò di scrutare l'essenza divina: questa non è da mettersi « in comune colle cagioni create, l'esistenza delle quali viene da noi argomentata in vista de' loro effetti. No, no: pertanto con esatta sapienza, la Divinità non è punto paragonabile a coteste mondiali cagioni. Queste possono essere da noi con qualche sensibilità esposte: quella appena può venire da noi indicata colla grande ammirazione di una spirituale nostra sorpresa, come appunto l'indicò l'Apostolo col dire, che il vero Dio non è poi altro, che quel vigore stupendo, *nel quale noi viviamo, ci moviamo, e siamo* di quella forma che siamo. Ecco invitata qui senza quistioni la mente umana a contemplare in un solo immenso vigore le invisibili origini della vita nostra, dei nostri movimenti non meno, che della nostra umana *forma* » (p. 33).

È il metodo sillogistico, che conduce a certe assurdità nel tentare d'indagare l'essenza di Dio, che è ineffabile. Ed è per questo metodo applicato a Dio che i teologi ordinari « fuggir non possono dalla taccia di Antropomorfismo spirituale, data loro dai Filosofi » (p. 41) D'altra parte il metodo sillogistico denota la sua debolezza riguardo ai principî primi, « su de' quali non può aver luogo alcun argomento di sillogismo » (p. 30).

È necessario dunque gettare le basi di una filosofia più consistente e su di essa construire una solida teologia. Falletti non si perde d'animo. Il suo amore per la Religione, vilipesa dai filosofi, lo spinge a tracciare le ardite linee di una teologia razionale. Il suo pensiero è svolto nei seguenti capi: 1° Quale deve essere il nuovo metodo filosofico e teologico; 2° Soluzione del problema dei misteri; 3° Soluzione del problema dei miracoli.

II. - Prospettive di una solida teologia dommatica

1. Il nuovo metodo filosofico e teologico. — Al sillogismo, che conduce ad una conoscenza imperfetta, bisogna *sostituire la contemplazione,* la quale conduce sempre ad una conoscenza perfetta dell'oggetto. La *contemplazione* è intuizione.

« La contemplazione, spiega Falletti, è quell'operazione della mente, che dovunque ella possa venir applicata, vi porta dell'oggetto contemplato il più stretto, ed il più netto convincimento appagante, che supera qualunque altra dimostrazione fatta per via di argomenti sillogistici. In questi può sempre nascere il dubbio, o l'agitazione, che il *mezzo termine* assunto non sia totalmente adeguato... La contemplazione altro non richiede, che d'avere degli oggetti innanzi, i quali sieno di tal natura, che un aspetto chiami, a dir così spontaneamente l'altro, e l'altro, in guisa, che quello non confonda questo; ma piuttosto che

l'uno faccia maggiormente risplendere l'altro nei taciti giudizj dell'intimo nostro senso » (p. 36).

Falletti, che aveva dichiarata l'insufficienza del sillogismo riguardo alla conoscenza dei principî primi, si rifà a questi stessi principî per spiegare il suo concetto di contemplazione:

« Mi si propone da considerare uno de' primi principj, qual sarebbe questo: *il tutto è maggior della sua parte*. E qui mi fisso, e qui contemplo cedendo coll'intimo senso mio (senza punto ragionare per via di questo, o di quell'altro *mezzo termine*) vedendo, dico, ed ammirando come la ragion di *totalità di qualunque siasi cosa* chiama a se spontaneamente l'idea di *maggioranza* su qualunque parte di questa medesima totalità: e la chiama in guisa da non ingerirmi punto di confusione interna; ma da cagionar anzi che un termine mi faccia vie meglio ne' miei taciti giudizi risplender l'altro. Ed eccomi su di ciò senza disputa veruna convinto, ed appagato... » (pp. 36 s.).

Falletti passa ad applicare questa sua forma di intuizionismo ai misteri cristiani.

2. Soluzione del problema dei misteri. — I misteri non sono contrari alla ragione, dunque la ragione può comprenderli. Non può comprenderli col metodo sillogistico, ma unicamente con la *contemplazione*. Che i misteri siano intelligibili dall'uomo, Falletti lo sostiene con S. Paolo alla mano: « Vaglia per tutti un Paolo, il quale ai Corinti (1. c. 2.) scrive, che l'uomo penetrato dello Spirito divino (quale debb'essere un Cristiano adulto giustificato) *sen va a scrutinare* perfino le profonde cose di Dio: siccome appunto sono i misterj della Religione... Oh massime veramente grandi, veramente sapienziali, degne in conseguenza di andar per la mente di qualunque contemplativo filosofo! dall'altro canto oh massime diametralmente opposte a quelle che corrono nel volgo teologale! » (pp. 31 s.). E con S. Paolo alla mano il Falletti va a *scrutinare* il mistero stesso di Dio, cioè la sua Trinità nell'Unità, ridotta da lui a tre rapporti della Divinità colle create cose.

« Entra lo stesso Paolo in altro luogo a dare la netta idea dell'Unità, e Trinità divina: e null'altro ci dice, se non *se* che Iddio egli è quel grande vigore, *da cui* tutte le cose, *per cui* le cose tutte: ed *in cui* ritrovasi ogni qualunque siasi cosa considerata in tutto il di lei valore, ed efficacia. Ecco qui tre rapporti della Divinità colle create cose. Cotesti rapporti furono in appresso da' Cristiani comunemente chiamati *persone*, cioè a dire, compimenti della Natura divina, non perchè in questo vocabolo *persona*; siccome avverte S. Agostino (*ib.* 7. *et* 11 *de Trin.*) siavi relativamente alla immensa divinità una stretta proprietà di parlare, o perchè la scrittura lo dica, ma perchè questo non vi contradice » (p. 34).

Falletti passa quindi a prendersela coi teologi che stanno a sottilizzare sulla generazione del Figlio e sulla spirazione *ad intra* dello Spirito Santo. S. Paolo di tutte queste elucubrazioni non ha nulla, perchè sono tutte « descrizioni d'un Dio ricavato da uno spirito creato » (p. 35). Dio, per essere capito, dev'essere

contemplato in se stesso. La sua natura è ineffabile. Al contrario delle creature, che vengono conosciute per via sillogistica, attraverso la conoscenza dei loro effetti (p. 33), Dio non può essere espresso se non « colla grande ammirazione di una spirituale nostra sorpresa » (p. 33): Dio è « un grande vigore » e le tre Persone divine non sono altro che « tre rapporti visibilmente esternati » (p. 34).

È singolare trovare nel secolo decimonono chi ripropone, dietro nuove esigenze razionalistiche, il modalismo degli antichi Patripassiani e Sabelliani. Ma Falletti pensa così di avere tolto la teologia « dall'oscurissimo letterale enigma, sotto al quale ci vengono proposti i divini misterj » (p. 35).

La Contemplazione, inoltre, per lui non è altro che il *lumen gloriae* già posseduto su questa terra (p. 32), che ci permette di vedere come in uno *specchio* gli arcani divini e che fa nascere il desiderio « di scoprire una volta, illustrati che saremo da un più brillante *lume di gloria,* l'intimo costitutivo di sì fatte sublimissime cose » (p. 35).

Nel quadro di questo singolare ripensamento dommatico Falletti propone anche la soluzione del problema del miracolo.

3. Soluzione del problema del miracolo. — La concezione corrente del miracolo, come già dicemmo, secondo il sentire del Falletti non regge ad una sana critica. Il miracolo infatti non può non essere un fatto prodotto dalle forze della natura e tuttavia esso ha il carattere di grazia speciale di Dio: « Il Miracolo, afferma Falletti, non è affatto un fatto superiore alle forze della natura, bensì un fatto *insolito,* e serve a fissar l'uomo con raddoppiata vivacità... alla contemplazione dell'immensa virtù, e possanza d'una inesprimibile divinità, quindi con questo *insolito fenomeno* l'uomo è chiamato a sollevarsi in Dio: ciò è frutto di una provvidenza speciale di Dio: è una grazia. Così l'uomo è condotto alla contemplativa delle cose divine anche più profonde: la profondità di tali cose appellasi *mistero* » (p. 75).

Dopo la critica ed il ridimensionamento della teologia dommatica, Falletti passa alla critica della morale tradizionale ed al suo ridimensionamento.

III. - Crisi della teologia morale tradizionale

In questa materia il teologo piemontese è insospettatamente vicino a certe istanze di moralisti odierni. Egli infatti rimprovera nella morale tradizionale un difetto di proporzione e di valutazione. Il trattato *de charitate,* che avrebbe dovuto essere il fondamentale, è trascurato, per dare più posto allo studio di altri aspetti della vita umana, che sono di secondo piano.

Ed il trattato *de charitate* è malamente impostato, perché i teologi propongono Dio non quale è in realtà; e cioè, conosciuto nella contemplazione, ma quale viene sfigurato dalla dialettica sillogistica. La conseguenza è funesta: l'uomo, « niente innamorato di un tal Dio, si abbandona al sistema dei sensi per godere alla meglio » (p. 58).

I teologi sono allora costretti « a dar di piglio ai terrori più grandi »: minacciare la collera, le vendette ed i flagelli di Dio per la vita presente e per la futura (p. 59), senza che ciò eviti che il cuore dei cristiani resti « sempre mai allettato dagli oggetti sensibili, e niente dal grand'oggetto divino ». Si viene allora alla rovina della morale: « Per evitare questo disperato abbandono, i teologi sì dell'una, che dell'altra scuola fra di loro contrarie sono costretti a fare delle *transazioni,* onde conciliare l'incorruttibile Evangelio colla corruttela umana » (cap. IX, p. 61), nell'illusione di avvicinare l'inavvicinabile.

Falletti passa ad enumerare alcune transazioni dei probabilisti e dei probabilioristi, cioè « quei di largo, e questi di stretto parere nel transigere, ed accomodare non già l'Uomo al Vangelo, siccome facevasi ne' tempi apostolici (che ciò non è più sopportabil cosa); ma sì bene il Vangelo all'Uomo, e così render il sistema di Cristo alla carne meno aspro, ed intollerabile » (p. 63).

Prima transazione. Dice l'Apostolo: « l'Uomo sia che mangi, sia che bei, o che faccia qualunque altra cosa, misuri le sue azioni in modo che realmente abbia a Dio tutto il cuore, tutta l'anima, tutta la mente, e tutte le forze » (p. 63). Ciò non è difficile, come non è difficile al negoziante dirigere le sue azioni per il buon successo dei suoi affari. È invece difficile « per chi è vuoto di uno spirito vivificante, e ben intelligente della carità divina » (p. 63). Ed ecco le transazioni: « Il probabiliorista dice che tale obbligo è grave; ma però che la di lei pratica venga alleggerita con una sola generale offerta di tutte le opere nostre a Dio Signore, la quale si faccia di quando in quando: o per maggior esattezza, facciasi in sul buon mattino d'ogni giornata... Così si è dispenzati dal *grave peso* di badare in tutti i vostri passi al tempo, al luogo, al fine, e alle altre considerevoli circostanze... Per il probabilista l'affare si accomoda in due parole: basta evitare le azioni *cattive per se stesse*: il resto è solo di consiglio, ed è solo per chi aspira ai più alti gradi di beatitudine » (p. 65).

Seconda transazione. Si parla di opere *indifferenti,* cioè quelle che « secondo la prudente elezione di un determinato uomo in determinate circostanze possono servire ora per sistema della carità, ed ora per l'amore assoluto de' sensi, ovvero delle cose sensibili ». Per esempio, il ballo. Il probabiliorista riconosce che spesso è un incentivo al male, ma dietro *le insistenze dei suoi dipendenti* che vogliono assolutamente ballare, di tanto in tanto lo permette. Il probabilista va più avanti e dice: « quando un uomo non ha intenzione di finire i suoi divertimenti in un peccato apertamente *mortale,* allora gli si può permettere un'azione indifferente » (p. 66).

Terza transazione. Si dice che i Sacramenti operano *ex opere operato.* Benissimo. Fermiamoci al sacramento della Penitenza. « A questo debbe portare l'Uomo una preparazione di grandi pianti, e fatiche (siccome definisce il Concilio di Trento), che hanno lo scopo di riportare l'abito *dominantemente* compito e fermo *d'innamoramento* verso Dio, che può unicamente riempire *tutto*

il cuore dell'Uomo... Erano questi i sentimenti del penitente Agostino, qualora diceva a Dio: *ah che tardi vi ho conosciuto, amabilità cotanto bella, e rara!...* » (p. 67). « Ora, il Ministro della Penitenza, che fa la parte di Gesù Cristo giudice non solo deve conoscere il *numero,* ed il peso de' peccati, che il Penitente debbe confessare: nel che la materia consiste, che dicesi *rimota* del Sagramento; ma inoltre, e molto più il riconoscere attentamente, se in quel penitente... si ritrovino i necessarj *lagrimosi, e faticosi* atti, i quali sieno giunti a quel grado di verità sincera, che possa essere meritevolmente, e giustamente compiuta, e sigillata dall'assoluzione, che hassi qui a dire, qual forma del Sagramento... Tali lagrimosi atti di pentimento, scaturiti dall'amor di Dio contemplato sono la materia prossima della penitenza, ma da una gran parte de' teologi ministri, se qualche diligenza vien adoperata intorno all'anzidetta *materia rimota*; dov'è poi la diligenza più importante da usarsi rapporto alla or mentovata *materia prossima*? » (p. 68).

Il probabiliorista, sapendo che « metterebbe in grandi e disperate angustie i penitenti, che sul generale ben capir non sanno, come Iddio da se solo abbia ad essere finalmente il *tutto* abbondantissimo delle bramate loro soddisfazioni così sensibili, come intelligibili » si contenta di un *amore iniziale* estimativo. Ed ecco la transazione: basta che il penitente reciti la formula dell'atto di contrizione, « la reciti con animo divoto (che nella pratica vuol dire che la reciti con qualche sospiro, e colla fronte corrugata...) ». « Più spedita ella è poi la transazione, che in questa parte mette il probabilista in campo »: non è necessario che il penitente al momento dell'assoluzione si accorga di avere la contrizione o solo l'attrizione. Il sacramento opera *ex opere operato,* anche « *se il penitente medesimo protesta di sentirsi freddo per l'amabilità divina* ». Basta l'attrizione (pp. 69 s.). Eppure quanto era diversa la pratica della Chiesa primitiva: Guai a dire oggi di ritornare a quelle asprezze!... E intanto il popolo impara ch'è facile ottenere la giustificazione, almeno in punto di morte (pp. 71 s.). « La pratica persuasione d'un facile perdono per qualunque siasi colpa rallenta le redini, e rompe quel freno, che la Religione pone alle smodate persone » (p. 73). Così la Religione fallisce il suo scopo ed è esposta al vilipendio dei suoi avversari (p. 74).

IV. - Per una migliore teologia morale

Falletti non vede altro mezzo per salvare la morale cattolica dal naufragio, che una rivalutazione della *carità,* la quale acquista la sua giusta fisionomia, solo se si dà il suo posto alla contemplazione. Dio infatti trascina, solo quando lo si conosce: e lo si conosce solo mediante la contemplazione. Nella carità e nella contemplazione si ha una immutabile unione con la Divinità medesima, la quale soddisfa *strabocchevolmente* tutti gli appetiti dell'uomo: corporei e spirituali (p. 77).

Falletti richiama il noto passo di Sant'Agostino: *ama et fac quod vis.* Per

chi ama, è impossibile allontanarsi da Dio ed operare contro di Lui. Nella contemplazione amorosa di Dio tutti gli esseri creati acquistano all'occhio dell'uomo il loro posto e manifestano la loro armonia: l'Universo diventa per l'uomo uno specchio, in cui egli può esperimentare « quella presentanea estesissima dilettazione intorno all'oggetto divino, la quale supera i presentanei allettamenti, che ci può esibire questo, o quell'altro mondiale oggetto staccato dall'universale armonia di tutto il restante » (p. 78).

Anche gli altri uomini sono visti in quest'armonia universale: sono visti nel ruolo di nostri *buoni compagni* (almeno capaci di essere tali) nel magnificare l'amabilità sterminata di Dio.

Con questo quadro non privo di suggestione della morale cristiana, si chiude l'opuscolo del Falletti, il quale meritava di essere presentato così diffusamente in quanto rivela una vigoria di pensiero non comune, almeno in proporzione ai pensatori ch'ebbe il Piemonte nel primo Ottocento.

L'opuscolo del Falletti è inoltre un documento di non lieve importanza: esso ci dà purtroppo la testimonianza del naufragio di una mente eletta negli scogli del razionalismo, proprio nel tentativo generoso di far superare al pensiero teologico subalpino la crisi burrascosa in cui si era inoltrato sul principio del secolo decimonono.

CONCLUSIONE

Abbiamo descritto gli attacchi dei giacobini democratici all'Ecclesiologia cattolica e ci siamo soffermati su vari aspetti della pressione ideologica gallicana che accompagnava l'azione politica di gallicizzazione del Piemonte. Abbiamo parlato dell'insegnamento delle proposizioni gallicane nell'Università e degli strascichi che tale addottrinamento ebbe per un buon ventennio dopo la Restaurazione. Accennammo alle dottrine gallicane sul potere temporale dei papi e sul matrimonio cristiano. La polemica sulla salvezza dei bambini e degl'infedeli negativi ci ha permesso di misurare le teorie sulla grazia dei giansenisti piemontesi del primo ottocento. L'opuscolo di Rigalti contro il teologo Alasia ci ha dato occasione di sondare la dottrina morale giansenista e di rilevare le polemiche che allora vertevano non già tra probabilisti e probabilioristi, ma tra rigoristi moderati e rigoristi rigidi. Vari opuscoli di natura giansenista ci hanno svelato la crisi ascetica e mistica che, a cagione di quel caratteristico « partito » attraversava il pensiero devoto piemontese. Infine il sistema deista del Falletti ci ha documentato lo stato di stanchezza e di malessere in cui versava il pensiero teologico in Piemonte.

Crisi e casi di coscienza non preveduti, e fino allora non mai accaduti; pressioni di correnti di pensiero fino allora represse e nel primo ottocento pienamente scatenate sottoposero a dura prova la tempra per sè solida ed equilibrata del pensiero religioso della Chiesa piemontese. Crisi e casi disparati, che per quanto possano sembrare sconnessi, hanno alla loro radice fondamentalmente l'imperversare di tre cause.

1) *L'Illuminismo: a*) Responsabile dello scompaginamento agnostico della religione nei suoi dommi, nella sua morale e nella sua disciplina, proposto in forma rude dal Morardo e con più contenutezza dal Falletti. *b*) Corresponsabile, col giansenismo e col gallicanismo, delle forme più avanzate del democratismo ecclesiastico.

2) *Il gallicanesimo: a*) Esso appare nel primo ottocento piemontese associato al giansenismo, o contrario ad esso. *b*) Il gallicanesimo fu il movimento che maggiormente aveva il terreno preparato nel secolo antecedente. All'inizio dell'ottocento esso viene accettato o almeno rispettato da vari ecclesiastici. Dopo la Restaurazione resistette tenacemente all'avanzare dell'ecclesiologia cattolica, che ormai in tutta l'Europa si portava a maturità.

3) *Il giansenismo*. Di esso non abbiamo voluto considerare gli stemperamenti e gl'influssi nella vita morale, nella disciplina sacramentale (non saremmo stati tuttavia i primi ad affermare che del rigorismo diffuso anche in Piemonte non ultimo responsabile fu il giansenismo). Nè ci siamo prefissi di determinare il numero dei « partitanti » giansenisti in Piemonte nel primo ottocento. Piuttosto, dal nostro lavoro è potuto apparire di quali idee si facevano banditori questi « partitanti », che si autodefinivano « veri discepoli di S. Agostino ».

La dottrina sulla grazia di questi « agostinisti » accoglieva coi motivi teologici di Giansenio anche quelli di Berti. La dottrina morale attingeva ai motivi di Arnauld, di Quesnel e dei giansenisti del '700. La mistica errava nelle gore di vaneggiamenti ecclesiologici. La dottrina ascetica e le aspirazioni riformistiche erano modulate su motivi ricciani e portorealisti francesi.

Gli argomenti del giansenismo piemontese nel primo ottocento non sono argomenti nuovi, nè sono trattati con notevole acutezza speculativa. I giansenisti piemontesi non ci diedero approfondimenti teologici, ma opuscoli di divulgazione, aventi scopi pastorali, o libelli di carattere polemico. In questi scritti non c'è da ricercare ricchezza e nerbo di dottrina, ma l'ansia appassionata di chi sente giunta l'ora per la grande riforma della Chiesa (in senso giansenista), o l'angoscia di chi vede la iniziativa dei « veri agostinisti » osteggiata, o, finalmente, di chi la vede repressa e schiacciata sotto il peso di avvenimenti e di forze religiose più potenti e più vitali.

Illuminismo, gallicanismo e giansenismo furono le tre forze che nel turbinio improvviso della storia europea del primo ottocento si scatenarono sul pensiero religioso subalpino, minacciando di sgretolarlo. Fu un crogiolo sanguinoso per gli spiriti eletti e per gli umili.

Però come per la vita di un'anima è provvidenziale la « notte dei sensi », che spalanca la porta dei gradi mistici, così anche per la Chiesa Subalpina bisogna dire che il travaglio religioso del primo ottocento ebbe il valore di « notte dei tempi ». Notte che spalancò la porta all'era luminosa dei santi: l'era di Giuseppe Cottolengo, di Giuseppe Cafasso, di Giovanni Bosco... e di cento altre elevate figure, corona preziosa dell'ottocento piemontese e della Chiesa Universale.

Summarium Civilium in Gallia perturbationum tempore ac deinde Napoleone imperante, civilibus religiosisque rebus ubique perturbatis, fuere ex Pedemontana regione Ecclesiastici viri, qui quaestiones ad religionem pertinentes iuxta Gallicanorum, Jansenistarum seu Deistarum placita persolverent.

Cum in Pedemontana regione Romanae Ecclesiae principia atque apud Gallos exagitatae opiniones inter se conflixerint, magni momenti sunt documenta, quae hic afferuntur [P. St.].

Sommario Nel periodo della Rivoluzione e dell'Impero, in un clima di disagio politico e religioso, in Piemonte vi furono Ecclesiastici che risolsero i problemi religiosi dell'epoca secondo principi gallicani, giansenisti o deisti.

La posizione del Piemonte, terreno d'incontro delle concezioni religiose di Roma con quelle agitate in Francia, dà particolare valore alla documentazione raccolta nel presente studio [P. St.].

Sommaire Pendant la Révolution et l'Empire, dans un climat de malaise politique et religieux, il y eut dans le Piémont des ecclésiastiques qui donnèrent aux problèmes religieux de l'époque une solution s'inspirant des principes du gallicanisme, du jansénisme ou du déisme.

La situation du Piémont, terrain de rencontre entre les conceptions religieuses de Rome et celles qui troublaient la France, confère une valeur particulière à la documentation réunie dans la présente étude [P. St.].

Sumario En el periodo de la Revolución y del Imperio, en un clima de intranquilidad política y religiosa, en el Piamonte hubo Eclesiásticos que resolvieron los problemas religiosos de la época según principios galicanos, jansenistas o deístas.

La posición del Piamonte, lugar de encuentro de las concepciones religiosas de Roma con aquellas agitadas en Francia, da particular valor a la documentación recogida en el presente estudio [P. St.].

Summary In the period of the Revolution and of the Empire, when political and religious upheaval was the order of the day, there was to be found in the ranks of the Clergy of Piedmont a number who attempted to solve the religious problems of the day by applying Gallican, Jansenistic, or Deistic principles.

Piedmont was the half-way house for the religious ideas of Rome and those that were raging in France: this peculiar circumstance adds particular importance to the documentation contained in the present outline [P. St.].

Summarium In der Zeit der Revolutionen und des Imperiums, in einem Klima politischen und religiösen Tiefstandes, fanden sich in Piemont Angehörige der kirchlichen Hierarchie, die die religiösen Zeitprobleme nach gallikanischen, jansenistischen oder deistischen Prinzipien lösten.

Die Lage Piemonts, die ein Zusammentreffen der religiösen Anschauungen Roms mit denen gerade damals in Frankreich leidenschaftlich behandelten Problemen geradezu forderte, gibt der hier vorliegenden, dokumentierten Studie einen besonderen Wert [P. St.].

BREVES REFLEXIONS SUR LA VERITE ET LES PREMIERS PRINCIPES

GUILLAUME LADRILLE

Dans son sens le plus simple et le plus obvie le terme « vérité » désigne la valeur à laquelle prétend tout jugement ferme. Or cette valeur c'est l'objectivité.

Précisons un peu le sens de ce dernier terme. On trouvera peut-être tout naturel de dire que l'objectivité c'est la conformité du jugement à son objet. Pourtant une telle définition est équivoque. Le terme « objet », quand il s'agit de l'objet du jugement, peut en effet signifier soit la chose sur laquelle porte le jugement, chose désignée par le sujet du jugement, soit l'appartenance du prédicat à cette chose, appartenance qui se révèle à l'esprit et qui, en ce sens, est « objet » de la pensée. Mais si le terme « objet » est pris en ce second sens, la définition de l'objectivité comme conformité du jugement à son objet est parfaitement vaine. En effet, si le jugement est évident, ce qui est affirmé par lui est identiquement ce qui est vu intellectuellement, c'est-à-dire l'« objet » de pensée au second sens du terme; ou pour mieux dire, « être affirmé » c'est identiquement « être vu », « être objet de pensée ». Dès lors cela n'a plus aucun sens de parler de « conformité » entre l'un et l'autre, entre le contenu du jugement (ce qu'il affirme) et son « objet ». Et si, par contre, le jugement n'est pas évident (mais s'appuie, à tort ou à raison, sur des indices de vérité), l'appartenance du prédicat au suppôt de prédication n'est pas « vue », elle n'est pas « objet » de vision intellectuelle, et dès lors un tel jugement ne serait jamais vrai, puisqu'il ne correspondrait jamais à un « objet » de vision intellectuelle. Or tout le monde comprend assez aisément que de deux jugements contradictoires, même si aucun des deux n'est évident, il faut bien que l'un des deux soit vrai, objectif. La définition de l'objectivité que nous venons d'examiner ne suffit donc pas à interpréter le jugement.

Nous avons dit que la vérité, au sens le plus simple du terme, est la valeur à laquelle prétend tout jugement. Or ce à quoi prétend tout jugement (ferme) c'est à être conforme à la chose sur laquelle il porte, telle qu'elle est. En d'autres termes, le jugement est vrai, objectif, si ce sur quoi il porte est tel qu'il l'affirme.

Cette définition de l'objectivité semble bien correspondre, non seulement à

l'analyse du jugement, mais encore à l'usage courant: c'est le sens que normalement on accorde au terme. Cependant cette définition est susceptible d'un approfondissement. En effet, elle implique qu'un jugement qui n'atteint pas effectivement ce qu'il prétend atteindre n'est pas objectif. Or tout jugement prétend atteindre l'« en soi » de la chose sur laquelle il porte, nous voulons dire qu'il prétend atteindre cette chose telle qu'elle est « en soi », c'est-à-dire indépendamment de tout facteur qui pourrait causer, conditionner ou influencer la manière dont nous jugeons des choses.

Il s'en suit que si le jugement n'atteint pas la chose sur laquelle il porte, telle qu'elle est « en soi », le jugement n'est pas objectif. Ainsi il apparaît que l'objectivité du jugement consiste dans sa conformité à ce sur quoi il porte, telle que cette chose est « en soi ».

Cette définition de l'objectivité n'est pas vaine. De fait, ce qui, dans le jugement évident, est évident, c'est précisément que telle chose est « en soi » telle ou telle.

Notons en passant que cette évidence, ou, si l'on préfère, la prise de conscience explicite de cette évidence, constitue déjà un véritable dépassement de l'idéalisme, quelle que soit la chose (réelle ou irréelle) sur laquelle porte le jugement. En effet, pour l'idéalisme, ce sur quoi porte le jugement n'a pas d'être « en soi »; il n'a pas d'autre être que d'*être vu* comme ayant tel caractère; son « être tel » se réduit au fait que cet « être tel » est objet de pensée, et objet de pensée constitué comme tel par la conscience transcendantale. Si, au contraire, comme nous l'affirmons, il est évident, dans le jugement évident, que le suppôt de prédication est tel ou tel « en soi », il est clair que son « être tel » ne se réduit pas à un « être objet de pensée », ni, par conséquent, à un objet constitué tel par une conscience transcendantale.

Si profonde et si féconde que soit la notion d'objectivité, en quoi consiste la vérité, entendue comme valeur à laquelle prétend tout jugement, telle n'est pas cependant la définition de la vérité, telle qu'elle est de tradition dans la philosophie scolastique. La définition scolastique de la vérité répond à une aspiration plus profonde de l'intelligence: la conformité au réel (c'est-à-dire à ce qui existe ou peut exister). Bien entendu, il est évident que le réel est indépendant du fait qu'il est, ou que ses propriétés sont, objet de notre pensée. Un jugement conforme au réel sera donc objectif, au sens que nous venons d'expliciter. Mais il reste à voir si tout jugement objectif est nécessairement conforme au réel, c'est-à-dire constitue une pénétration du réel lui-même et, éventuellement, à préciser dans quelle mesure il constitue une telle pénétration. L'objet de notre enquête sera donc de préciser les rapports entre l'*objectivité* et la vérité au sens scolastique du terme, que nous appellerons la *vérité réaliste*. Nous étendrons ensuite notre examen, d'une façon plus spéciale, aux premiers principes, entendant par là les principes d'identité, de non contradiction et du tiers exclu.

Pour plus de facilité nous nous en tiendrons aux jugements évidents, c'est-à-dire aux jugements où se manifeste distinctement cela même qui est affirmé (évidence dite intrinsèque). En dehors des jugements évidents, et sans parler

des jugements... téméraires, il y a place pour des jugements prudemment certains (c'est-à-dire qui excluent prudemment la crainte d'erreur). Ces derniers jugements, qui ne jouissent pas de l'évidence de cela même qu'ils affirment, ne possèdent donc pas une garantie infaillible de vérité; mais ils jouissent d'une garantie solide de vérité, constituée par exemple par une convergence d'indices, et s'appuient sur l'évidence, non de cela même qui est affirmé, mais de la crédibilité de cette chose (nous entendons « crédibilité » dans un sens très large), c'est-à-dire de ce que cette chose est digne d'être prudemment admise, fermement affirmée. Nous ne prendrons pas nos exemples dans cette catégorie de jugements; mais il est clair que ce que nous dirons de l'objectivité des jugements évidents, en rapport avec la vérité réaliste, vaut aussi pour ces jugements prudemment certains, au cas où ils sont effectivement objectifs.

Commençons par les jugements d'expérience, c'est-à-dire les jugements singuliers qui se basent sur l'expérience. Nous entendons par expérience (ou intuition au sens propre) la saisie immédiate (donc préimaginative et préconceptuelle) d'une chose singulière. Nous évitons à dessein de dire: d'une « réalité » singulière, afin de ne pas exclure *a priori* la possibilité de jugements d'expérience qui ne prétendent pas à une portée réaliste.

Cependant il est clair que nous avons l'expérience de l'existence de certaines choses singulières. Il n'entre pas dans le but de notre étude de déterminer avec précision quelle est l'étendue de cette expérience de la réalité, quelles sont exactement les choses singulières dont l'existence nous est manifestée par expérience, par intuition. Nous nous contenterons de dire qu'à notre avis l'expérience de l'existant singulier ne se limite pas à notre propre « je » ni aux activités, actes ou états conscients de ce « je », mais qu'elle s'étend à l'existence d'une réalité corporelle (étendue) douée de qualités sensibles (*sensibilia propria*) également existantes et soumise au changement. Par contre, pour tout le reste du champ de la perception, en particulier pour la troisième dimension, la distinction entre différents corps, les déterminations spatio-temporelles de ces corps, nous pensons que de soi la perception ne nous manifeste ces choses que comme autant de déterminations qui « semblent » exister dans « la » réalité corporelle dont l'existence est intuitionnée. Prenons l'exemple du bâton plongé obliquement dans l'eau. Pour la perception visuelle il paraît brisé, il « semble » réellement brisé. Par contre pour la perception tactile simultanée il « semble » réellement droit. Il n'y a aucune raison, au plan de la perception, de voir une différence entre le mode de la manifestation visuelle et le mode de la manifestation tactile: l'une et l'autre ne nous livrent que des impressions, impressions que la chose à telle ou telle forme. C'est à la réflexion et au raisonnement, se basant sur l'ensemble de l'expérience, à déterminer si l'une de ces impressions ou apparences, et laquelle, correspond à la réalité elle-même.

Quoi qu'il en soit, nous avons une expérience de l'existence de certaines choses singulières et cette expérience fonde des jugements singuliers qui affirment, soit que telle chose singulière existe, soit que telle chose existante a tel

caractère réel. Tels les jugements: « j'existe » et « je (existant) pose un acte de volonté (existant) », « je (existant) me livre à une recherche (existante) ». On pourrait élargir le champ des jugements d'existence en faisant appel au souvenir des expériences passées qui étaient également des expériences d'existence.

La vérité de tels jugements est évidemment réaliste.

Il est curieux de remarquer que la seule attribution du prédicat « existant » ou « réel » (qui peut exister) au sujet du jugement ne suffit pas de soi à conférer au jugement et à sa vérité un caractère réaliste. Ainsi dans le jugement tautologique « tout existant est existant », le prédicat « existant » est attribué au suppôt de prédication au seul titre de sa présence dans la notion sujet et nullement au titre du réel lui-même. Sans doute, il faut se référer à l'expérience du réel pour concevoir l'« existant », mais nullement pour affirmer que « tout existant est existant ».

Qu'est-ce donc qui fait que l'attribution du prédicat « existant » dans le jugement d'existence acquiert une portée réaliste? Si le prédicat « existant » n'a pas de soi une portée réaliste, d'où lui vient cette portée? Elle ne peut venir que d'une référence à l'existence elle-même saisie intuitivement: l'attribution du prédicat « existant » entend alors se faire au nom de l'expérience de l'existence.

Ceci ne veut pas dire qu'on ne peut légitimement attribuer l'existence, en donnant à cette attribution une portée réaliste, qu'aux choses dont l'existence tombe sous notre expérience. Mais si l'affirmation réaliste de l'existence arrive à s'étendre à d'autres choses, ce sera toujours en vertu de l'expérience initiale de l'existence, et au nom de cette expérience. Et il en est de même de l'attribution réaliste du prédicat « réel » (au sens de « ce qui peut exister »), car nous ne connaissons la possibilité d'exister d'une chose qu'à partir de l'existence soit de cette chose elle-même, soit d'un être capable de la produire.

A partir de l'expérience de l'existant singulier il se fait un processus de transcendantalisation, qui s'aide de la notion générale d'existant ou de réel, et qui nous donne le sens du réel comme tel, du réel dans sa totalité. C'est ce sens qui soutient toute démonstration par laquelle nous arrivons à prouver l'existence d'un être qui échappe à notre expérience: prouver son existence c'est le situer dans la totalité de l'existence entrevue confusément par la transcendantalisation.

Un rationalisme intrépide pourra nous objecter ici qu'une notion simple ne peut impliquer de contradiction et que, per conséquent, si elle implique l'idée de réalité, la chose ainsi conçue peut exister.

Remarquons d'abord que cette idée ne nous dit pas, en tout cas, si la chose conçue existe en fait, et c'est cela avant tout qui nous intéresse. En outre, de ce qu'une notion simple, parce qu'elle est simple, ne peut être en contradiction avec elle-même (il faudrait pour cela deux notes dont l'une implique la négation de l'autres), il suit bien que la chose conçue sous ce concept ne sera pas impossible au titre de ce seul concept, mais il ne suit pas qu'elle ne puisse être impossible à un autre titre; il reste légitime de supposer, tant qu'on ne se réfère pas à l'expérience, que peut-être la chose ainsi conçue est en contradiction avec le réel, sans que sa notion soit capable de le manifester. Enfin, si une notion simple,

comme l'idée de « connaissance » par exemple, implique l'idée de réalité (et en implique l'attribution dans un sens réaliste), c'est qu'elle est inséparable de l'expérience de l'existence d'une connaissance (ou du souvenir d'une telle expérience), de sorte qu'en s'appuyant sur cette implication pour prouver la réalité (la possibilité d'exister) de la chose conçue, on s'appuie sans le remarquer sur l'expérience de l'existence d'une chose de ce type. Bref il est impossible, à partir de la seule notion d'une chose, de déduire, dans un sens réaliste, qu'une chose de ce type existe ou peut exister.

En résumé, il y a des jugements d'expérience dont l'objectivité se double d'une vérité réaliste. Les jugements de cette espèce se fondent sur l'expérience de l'existant singulier et cela de deux façons: quant à l'attribution du prédicat au suppôt de prédication et quant à la portée réaliste qu'ils donnent à cette attribution. C'est uniquement à partir de l'expérience de l'existence et donc à partir de jugements d'expérience réalistes au sens strict que l'on peut arriver à prouver l'existence, ou la possibilité d'exister, de choses qui ne tombent pas sous l'expérience. A partir d'une notion seule on ne peut arriver à un jugement affirmant le réel.

En contrepartie de ce que nous venons de dire, demandons-nous à présent s'il y a place pour des jugements d'expérience simplement *phénoménaux,* dont l'objectivité est simplement phénoménale.

Mais d'abord qu'entendons-nous par là? Pour la plupart des phénoménistes, le phénomène est ce qui se manifeste à la conscience et dont la réalité se réduit à celle de l'acte conscient transitoire; en revanche ces mêmes phénoménistes ne contestent pas, en général, l'existence de l'acte conscient auquel le phénomène se manifeste. Quant à nous, qui admettons que l'expérience, même l'expérience du monde corporel, comporte la manifestation de l'existence de certaines choses singulières, nous entendons par « phénomène » le donné d'expérience, abstraction faite des aspects de réalité ou des références à la réalité qu'il comporte. Et nous appelons jugement simplement phénoménal un jugement qui, par son contenu propre (abstraction faite de la signification générale de la copule prédicative), ne comporte aucune référence à la réalité. Y a-t-il place pour des jugements de cette sorte?

Tout l'effort de la phénoménologie, depuis Husserl jusqu'à nos jours, prouve surabondamment la possibilité de jugements qui se désintéressent de la réalité de leur objet, spécialement quant il s'agit de jugements portant sur les « essences ». C'est ainsi qu'on peut affirmer que la conscience est intentionnelle (au sens que la phénoménologie donne à ce mot) sans se prononcer sur la réalité de la conscience ni de son objet.

Il n'est pas plus malaisé de rencontrer des affirmations qui expriment le donné d'expérience sans se prononcer sur sa réalité. Un tel jugement sera ou bien le fruit d'une abstraction des aspects existentiels que présente le donné d'expérience, ou bien une simple réserve dans les cas où l'expérience ne manifeste pas à l'évidence l'existence de telle ou telle détermination.

Ainsi, on peut affirmer par exemple: « ceci se manifeste comme ayant telle

forme » sans affirmer pour autant que cette forme existe ni même que « ceci » existe. De même on peut affirmer qu'« il y a conscience ou connaissance » sans s'engager vis-à-vis de la réalité de la connaissance.

On pourra nous objecter que la « manifestation » d'une chose implique au moins l'existence d'une conscience à laquelle elle se manifeste. Et soit, mais le jugement phénoménal ne prend pas garde à cette implication, il n'en tient pas acte.

On pourra nous objecter aussi que l'affirmation d'un donné comme la connaissance par exemple, implique l'affirmation du réel, car la connaissance est essentiellement une réalité. Nous répondrons que ceci est une implication, et une implication que le jugement phénoménal ne fait pas.

Au prix de ces réductions, il est donc possible, pensons-nous, d'arriver à un jugement simplement phénoménal et cependant objectif, dans la mesure même où il s'en tient au phénomène et affirme le phénomène tel qu'il est. L'objectivité d'un tel jugement sera elle-même simplement *phénoménale;* elle ne s'accompagnera d'aucune vérité réaliste, puisque, dans son contenu propre, le jugement ne se réfère nullement au réel.

Remarquons encore, pour éviter toute confusion, que l'absence de vérité réaliste dans le contenu propre du jugement phénoménal objectif n'implique pas que le « phénomène » sur lequel il porte soit privé d'« en soi ». Non, le phénomène lui-même est « en soi » (indépendamment de tout facteur qui pourrait conditionner la manière dont on en juge) tel ou tel. Il y a un « en soi » du phénomène.

Nous allons passer maintenant aux jugements universels analytiques.

Nous n'entendons pas par jugement analytique, comme le faisait Leibniz, un jugement où la notion prédicat est identique à la notion sujet. Nous entendons par jugement analytique un jugement où l'esprit, comprenant les termes du jugement, voit que tout suppôt éventuel de prédication qui vérifierait la notion sujet, vérifie par le fait-même, nécessairement, la notion prédicat. En d'autres termes, l'évidence sur laquelle repose le jugement analytique, c'est l'évidence que le sujet, de soi, de par sa nature même, entraîne l'appartenance du prédicat à tout suppôt qui le vérifierait. Ce qui est saisi par le jugement analytique, ce n'est pas une nécessité aveugle d'unir le prédicat au sujet; c'est au contraire que tout ce qui est *S* (notion sujet), précisément parce qu'il est *S,* est *P* (notion prédicat), c'est qu'il y a dans le fait d'être *S* une raison suffisante d'être *P*. Ceci exclut, à un titre nouveau, que la connexion (ici nécessaire) du sujet et du prédicat soit l'œuvre d'une fonction transcendantale; cette connexion dépend uniquement de la nature du sujet. Que cette nature du sujet soit abstraite du réel, qu'elle soit constituée par notre activité personnelle ou même par une fonction transcendantale, n'y change rien : ce qui vérifie telle notion sujet, par le fait même, indépendamment du fait qu'on en juge et de tout facteur qui pourrait conditionner la manière de juger, mérite tel prédicat.

Il y a différentes espèces de jugements universels analytiques. Tout d'abord viennent les jugements purement tautologiques, c'est-à-dire ceux où le prédicat ne fait que reprendre en tout ou en partie la notion sujet. Tels les jugements: « le triangle est un triangle », « un homme noir est un homme ».

En second lieu, nous trouvons des jugements analytiques, que Kant appelait aussi tautologiques, mais qui ne le sont pas purement parce que le prédicat y explicite de façon distincte le sens du sujet. Ce sont des jugements qui expriment distinctement la définition, non d'un mot, mais de la notion sujet, c'est-à-dire qui expriment toutes les notes intelligibles qu'il faut avoir présentes à l'esprit pour penser distinctement ce que la notion sujet signifie confusément. Le prédicat exprime distinctement l'essence même du sujet. Tel le jugement: « un corps est une chose étendue, ou mieux encore, une chose dans laquelle on peut distinguer des parties qui sont en dehors les unes des autres ». Ou bien: « le triangle est une figure plane limitée par trois lignes droites ». Nous appellerons ces jugements « jugements d'implication formelle »: d'implication, parce que le prédicat n'est pas contenu tel quel dans le sujet, mais est impliqué par lui; formelle, parce que le prédicat ne fait qu'expliciter l'essence même du sujet.

Enfin viennent les jugements analytiques où le prédicat exprime, non plus l'essence explicitée du sujet, mais une propriété qui découle logiquement de cette essence. Tels les jugements: « l'égalité est une relation réversible » ou « ce qui change est mû par une cause ». Kant a prétendu qu'en fait de jugements analytiques il n'y avait que des jugements tautologiques (c'est-à-dire ceux que nous appelons tautologiques et ceux que nous nommons jugements d'implication formelle). Pour lui, les jugements universels évidents qui expriment une propriété du sujet sont synthétiques *a priori,* c'est-à-dire qu'ils résultent d'une synthèse (inconsciente) entre un donné d'expérience qui fournit la matière du jugement et une forme *a priori* (ou manière nécessaire de voir les choses) de la pensée (ou de la sensibilité) qui fournit au jugement son mode d'universalité et de nécessité. C'est que Kant néglige un aspect de l'évidence qui fonde l'attribution de la propriété au sujet. Il n'en retient que la nécessité de la connexion entre le prédicat et le sujet, et il laisse de côté l'évidence de la raison de cette connexion, laquelle se trouve dans la nature même du sujet, telle qu'elle est indépendamment de l'acte ou de la fonction d'en juger. L'égalité est en soi, en vertu de sa nature même, une relation réversible: voilà ce qui est évident dans un jugement de ce type. Nous appellerons jugement d'implication virtuelle les jugements analytiques de cette espèce.

A un autre point de vue, on peut classer les jugements analytiques en jugements immédiats, c'est-à-dire évidents sans raisonnement (principes) et en jugements médiats, dont l'évidence résulte d'un raisonnement, lequel se base en fin de compte sur des jugements analytiques immédiats. On trouve aussi des jugements médiats résultant d'un raisonnement qui se base en partie sur un ou des jugements d'expérience, en partie sur un ou des jugements analytiques. On pourrait les appeler analytico-expérimentaux.

A un autre point de vue encore, plus important du point de vue de notre

enquête, les jugements analytiques peuvent envisager leur sujet ou bien comme réel (à supposer bien entendu qu'effectivement il soit réel, sinon le jugement ne serait pas objectif), ou bien comme un être de raison, non susceptible d'exister, ou bien encore se tenir comme neutres ou indifférents à l'égard de la réalité ou de la non réalité de leur sujet.

Si le jugement analytique envisage son sujet comme réel, il peut encore envisager le prédicat comme réel (s'il est réel) ou comme irréel (s'il est irréel), ou encore ne pas se prononcer sur la réalité ou l'irréalité du prédicat.

Donnons quelques exemples. Le jugement « le losange a deux diagonales qui se coupent à angle droit » peut très bien ne pas se prononcer sur le caractère réel (la possibilité d'exister) du losange. Le jugement « toute réalité est identique à elle-même », tout en envisageant son sujet comme réel peut ne pas se prononcer sur la réalité de l'identité qu'il attribue au sujet, ou au contraire se prononcer pour la non réalité de cette relation d'identité.

Comment l'esprit qui juge peut-il s'assurer de la réalité du sujet du jugement? Le base indispensable de cette vérification est l'expérience de l'existence de certaines choses. Initialement, on sait qu'un objet de pensée est susceptible de se rencontrer dans le réel uniquement parce que l'expérience nous manifeste l'existence d'un ou de plusieurs êtres de cette espèce. Ultérieurement, par une démonstration qui se base sur l'expérience, on pourra prouver l'existence ou la possibilité d'exister d'autres êtres. Cependant il importe de remarquer que l'expérience, à elle seule, manifeste seulement l'existence d'une ou de plusieurs choses qui vérifient tel concept; elle manifeste donc seulement que l'on peut trouver dans le réel une ou plusieurs choses qui vérifient tel concept. Elle ne manifeste pas, à elle seule, que tel type de choses conçu par l'esprit est essentiellement réel (susceptible d'exister), c'est-à-dire que *toute* chose de ce type sera un être réel. Or c'est cela précisément que le jugement universel analytique prétend affirmer de son sujet quand il l'envisage comme réel. Comment se fait le passage de l'expérience singulière à l'assertion universelle et nécessaire de la réalité de tel type d'être? Manifestement par une implication virtuelle originale: « tout ce qui vérifie telle notion est un être réel (susceptible d'exister) ». Cette implication elle-même ne peut se passer de l'expérience (de l'existence d'au moins une chose de ce type); elle se base en partie sur l'expérience; mais, en même temps, elle la dépasse par la portée universelle et nécessaire qu'elle possède.

Comment l'esprit qui juge, et se prononce pour la réalité du sujet du jugement, peut-il s'assurer de la réalité (nécessaire) du prédicat? Autrement dit, comment peut-il s'assurer que le prédicat du jugement analytique portant sur un type d'être réel exprime une détermination nécessairement réelle de ce type d'être? Il suffit pour cela qu'il se rende compte que c'est bien par son aspect réel que le sujet implique le prédicat. En effet, ce qui découle d'un aspect réel, comme tel, ne peut être qu'un autre aspect réel. Si par exemple le réel, en tant que réel, a une raison d'exister, la raison d'exister est une propriété réelle de toute réalité. Il peut se faire au contraire que le sujet implique le prédicat non pas au titre de sa réalité mais sous un autre aspect exprimé ou sous-entendu;

et dans ce cas le prédicat sera irréel. C'est ce qui se présente dans l'exemple de tout à l'heure: « Toute réalité est identique à elle-même »; ce n'est pas en tant que réalité, par son aspect réaliste, que le sujet implique le prédicat, mais simplement en tant que toute réalité est « quelque chose » (toute chose, en effet, qu'elle soit réelle ou irréelle est identique à elle-même); et par suite le prédicat est étranger au réel.

Il peut se faire aussi que l'on perçoive directement, par implication virtuelle aidée de l'expérience, la réalité du type d'être signifié par le prédicat.

Comment l'esprit qui juge peut-il s'assurer de l'irréalité nécessaire du sujet du jugement? D'abord par la voie de la contradiction, laquelle est exclue du réel. Si la notion sujet est intrinsèquement contradictoire (c'est-à-dire si une de ses notes implique la négation d'une autre) tout suppôt qui vérifie cette notion est impossible, ne peut exister. De même si l'hypothèse de l'existence d'une chose de ce type implique contradiction (telle par exemple l'identité). Le sujet du jugement est encore nécessairement irréel s'il est lui-même impliqué, dans un autre jugement analytique, par un sujet irréel: l'irréel, en effet, ne peut impliquer que l'irréel.

Si l'on n'est pas assuré, sur la base de l'expérience, de la réalité du sujet, et si, d'autre part, aucun des critères indiqués ne vient nous garantir positivement l'irréalité du sujet, le jugement objectif ne peut que s'abstenir de se prononcer sur la réalité ou l'irréalité du sujet, ou tout au plus le traiter comme un sujet dont on (celui qui juge) n'a pas, jusqu'ici au moins, de garantie de sa réalité ni de son irréalité. Tel serait, pour nous, le cas des figures géométriques, telles qu'elles sont géométriquement définies: ce que nous trouvons dans la réalité, en fait de cercle par exemple, n'est jamais qu'une approximation du cercle géométrique.

Enfin, on peut considérer les jugements analytiques du point de vue de la manière dont se manifeste l'appartenance nécessaire du prédicat au sujet.

Dans le cas du jugement simplement tautologique il suffit évidemment de considérer la notion sujet pour y trouver la notion prédicat.

Dans le cas du jugement d'implication formelle, il suffit encore de comparer la notion sujet avec les notes du prédicat pour saisir leur convenance nécessaire, puisque le prédicat ne fait qu'expliciter le sens même du sujet.

Il n'en est plus de même dans le cas des jugements d'implication virtuelle. Ici le simple examen des notions en présence ne suffit pas à manifester leur connexion nécessaire. Il faut y ajouter (au moins) le recours à une expérience ou à une imagination particulière. Soit l'affirmation « toute intelligence qui juge aspire à pénétrer le réel ». Pour saisir cette vérité, il faut ajouter à l'intellection des termes l'expérience et l'analyse d'un jugement particulier: il faut se rendre compte par exemple que tel jugement simplement phénoménal ou simplement tautologique est accompagné d'insatisfaction, parce que l'esprit a conscience de ne pas « mordre sur le réel », signe de son aspiration à la possession du réel. Sans doute ce n'est pas l'expérience singulière qui manifeste l'appartenance nécessaire du prédicat à tout suppôt qui vérifie la notion sujet; mais sans cette réfé-

rence à l'expérience singulière, la connexion nécessaire et universelle n'est pas perçue. Les jugements de cette espèce se basent sur l'expérience tout en la dépassant dans le sens de l'universalité. De même, en géométrie par exemple, nous ne percevons cette vérité que « d'un point d'une droite on ne peut élever qu'une seule perpendiculaire » que moyennant un acte d'imagination par lequel nous faisons pivoter une droite autour d'un point d'une autre droite et constatons en quelque manière que si peu que l'on s'écarte, à gauche ou à droite, d'une certaine position, les deux angles formés par les deux droites ne sont plus égaux.

Il y a cependant une catégorie de jugements d'implication virtuelle qui ont un statut à part. Ce sont ceux qui attribuent à toute réalité les propriétés transcendantales analogiques. Considérons les principes suivants: « tout ce qui existe a une raison suffisante d'exister », « le réel comme tel a une essence ». Ici la perception de la vérité universelle n'est certainement pas conditionnée par une expérience singulière (si ce n'est l'expérience de l'existence de quelque chose). Ainsi aucune expérience singulière ne nous manifeste un existant comme ayant une raison d'exister; encore moins l'expérience singulière peut-elle nous manifester qu'une réalité a une essence en tant que réalité. La perception de ces vérités se réfère uniquement à une interrogation vécue qui surgit dans notre conscience au contact de l'existant: pourquoi est-ce que l'existant existe? qu'est-ce que le réel? Cette interrogation constitue comme une révélation « en creux » des propriétés correspondantes du réel. C'est qu'en effet cette interrogation sur le sens du réel est vécue comme une déficience réelle de notre connaissance, comme l'absence d'une connaissance possible en soi, comme la manifestation de ce que le réel a telle ou telle propriété qui dépasse notre connaissance par sa profondeur.

A partir de ces quelques propriétés transcendantales connues par le moyen d'une interrogation vécue portant sur le réel, il semble qu'il soit possible d'en déduire d'autres par implication virtuelle, toujours sans recours à une expérience particulière. Ainsi, puisque le réel comme tel a une essence, l'essence particulière par laquelle une réalité se distingue essentiellement d'autres réalités est une modalité analogique de l'essence commune du réel. Dans cet exemple, il y a bien un recours à l'expérience pour se rendre compte qu'il y a des réalités essentiellement diverses, mais nullement pour se rendre compte que leur essence particulière est une modalité de l'essence commune du réel.

Après cette longue analyse des jugements analytiques, tâchons de répondre à leur sujet à la question qui est l'objet de notre enquête: celle des rapports entre leur objectivité et la vérité réaliste.

Le cas des jugements simplement tautologiques est assez clair. Ces jugements s'en tiennent à la présence de la notion prédicat dans la notion sujet. Ils ne se réfèrent nullement au réel; ils ne prétendent nullement à une vérité réaliste. Leur objectivité est purement *notionnelle*. Remarquons bien que cela reste vrai même si le sujet contient la note « réel ». Un jugement tautologique comme « une réalité est une réalité » n'est pas pour autant un jugement réaliste, car il s'en tient à la notion de réalité sans se référer au réel lui-même.

Le cas des jugements d'implication formelle n'est pas essentiellement diffé-

rent. Ces jugements, en effet, s'en tiennent eux aussi à la notion sujet et se contentent d'en expliciter le sens. S'il prétendaient se prononcer sur la réalité du type d'être indiqué par la notion sujet, ils ajouteraient quelque chose à la simple définition de la notion sujet, et ils deviendraient par le fait même des jugements d'implication virtuelle. Ainsi les jugements d'implication formelle comme les jugements simplement tautologiques, bref tous les jugements que Kant appelait analytiques ne possèdent qu'une objectivité purement *notionnelle,* dépourvue de vérité réaliste.

Remarquons que cela n'empêche nullement que les suppôts de ces jugements soient « en soi » tels que les jugements l'affirment. De même qu'il y a un « en soi » du phénomène, il y a un « en soi » de la notion.

Tout autre est le cas des jugements d'implication virtuelle.

Un jugement qui affirme que tout être de tel type est réel, appartient à la réalité, jouit évidemment d'une vérité réaliste. De même, quoique de façon négative, pour un jugement qui affirme que tout être de tel type est un être de raison, incapable de trouver place dans le réel lui-même. Un jugement de ce dernier type affirme au surplus, de façon implicite, que nous possédons un pouvoir réel de constituer ou de construire un objet de pensée irréel, ce qui est encore un élément de vérité réaliste.

Un jugement d'implication virtuelle qui envisage objectivement ses suppôts comme effectivement réels ou, au contraire, comme des êtres de raison, non susceptibles d'exister, ou qui envisage son prédicat comme irréel, jouit d'une vérité réaliste.

Un jugement d'implication virtuelle qui envisage à la fois ses suppôts et la propriété qu'il leur attribue comme effectivement réels, est réaliste au sens le plus fort.

Si un jugement d'implication virtuelle envisage positivement son sujet et son prédicat comme choses dont la réalité ou l'irréalité n'est pas actuellement garantie, il jouit encore d'une certaine vérité réaliste, à vrai dire minimale, en tant qu'il affirme le réel comme ce à quoi il faut rapporter les notions pour juger de leur valeur.

On pourrait ici nous objecter que ces considérations affirmatives, négatives ou dubitatives sur la valeur réaliste du sujet ou du prédicat du jugement d'implication virtuelle sont le fait de nouveaux jugements auxquels le jugement d'implication virtuelle comme tel reste étranger.

Cette objection nous oblige à de nouvelles précisions. Il faut distinguer deux cas très différents : d'une part celui où l'appréciation réaliste fusionne intimement avec l'implication virtuelle, en affecte intrinsèquement la portée et ne fait qu'un avec elle et, d'autre part, le cas où l'appréciation réaliste sur les termes du jugement est le fait d'un autre jugement, bien distinct du premier.

Il n'est pas toujours facile de distinguer si l'on a affaire au premier ou au second de ces cas. Il est évident cependant que le jugement qui consiste précisément à affirmer que tel type d'être est réel ou irréel jouit par lui-même d'une vérité réaliste. Tels, par exemple, les jugements : « la connaissance est une réa-

lité », « l'égalité mathématique n'est pas une relation réelle ». En dehors de ce cas, il est clair aussi qu'un jugement d'implication virtuelle peut entendre lui-même porter sur des réalités, même si le prédicat n'est pas une propriété réelle. Tel le jugement: « toute réalité est identique à elle-même ». Il est naturel qu'il en soit ainsi dès que le sujet est effectivement un type d'être réel et qu'on le sait. Cela arrive en particulier quand le jugement infère son prédicat au titre de la réalité du sujet, comme dans le principe: « le réel, comme tel, exclut la contradiction ». Il ne paraît pas impossible, même dans un cas comme ce dernier, que le jugement d'un esprit non averti ne remarque pas, et donc n'affirme pas, le caractère réel de la propriété attribuée au sujet. Mais il arrive aussi très normalement que le jugement lui-même infère la réalité du prédicat au titre de la réalité du sujet. C'est le cas par exemple du jugement: « tout être corporel doué d'activité spirituelle (être réel) possède une âme spirituelle (également réelle) ».

Par contre, il nous semble plutôt qu'en général du moins le jugement d'implication virtuelle dont les termes sont irréels n'affirme pas lui-même leur irréalité, mais se tient comme indifférent à cet égard (sauf bien entendu si le jugement consiste précisément à affirmer que tel type d'être est irréel). Il ne semble pas non plus que, quand on manque de garantie sur la valeur réelle ou irréelle des termes du jugement, ce jugement lui-même affirme cette absence de garantie. Dans ces cas, ce serait, éventuellement, par un autre jugement (critique), simultané ou postérieur, que se ferait l'appréciation réaliste.

Il en est ainsi en tout cas des jugements tautologiques ou de simple définition notionnelle. La définition dite « réelle », qui entend donc porter sur des êtres réels et en exprimer distinctement l'essence (également réelle), ne peut se réduire à une simple implication formelle. Si elle utilise l'explicitation d'une notion confuse, elle comporte en outre, par voie d'implication virtuelle recourant à l'expérience, une appréciation réaliste sur cette notion et, par voie de conséquence, sur son explicitation.

Quand le jugement d'implication virtuelle se prononce sur la réalité de ses termes ou sur la réalité (ou l'irréalité) de son sujet, il possède par le fait même une *vérité réaliste*. Dans le cas contraire, nous dirons qu'il possède simplement une *objectivité notionnelle* ou *de l'ordre idéal,* de même que les jugements tautologiques et les jugements d'implication formelle. On pourrait enfin convenir d'appeler vérité *réaliste au sens le plus fort* la vérité du jugement analytique qui affirme à la fois la réalité du sujet et du prédicat (bien entendu nous supposons toujours que l'appréciation réaliste soit elle-même analytique et donc objective).

Parmi les notions dont nous disposons, et qui peuvent servir de base à un jugement analytique d'implication virtuelle, il en est qui sont tirées de l'expérience, soit de l'expérience de la réalité (notion « existant ») soit de l'expérience sensible (notion de « couleur » par exemple), soit de la conscience (notion de « connaissance » ou de « vouloir »). Mais il en est d'autres qui ne sont pas tirées ou qui ne sont pas tirées telles quelles de l'expérience: elles sont construites au moyen de notes tirées de l'expérience, par négation ou union de ces notes, ou

encore expriment les relations logiques entre les termes de notre pensée. Parmi ces notions qui ne sont pas calquées sur l'expérience, il en est qui à l'examen, par démonstration, se révèlent réelles (par exemple la notion d'un être qui a en lui-même une raison suffisante d'exister); il en est d'autres qui se révèlent irréelles (comme celles des relations mathématiques ou logiques); il en est d'autres enfin dont nous ne savons si elles son réelles ou non. Ce dernier cas est loin d'être chimérique. Ainsi, pour ce qui nous concerne tout au moins, l'idée d'un être corporel intelligent capable de voler par ses propres ailes n'est ni évidemment réelle, ni évidemment irréelle: nous ne savons si un tel être peut exister ou non. Il en est de même, pour ce qui nous concerne toujours, des idées géométriques comme celle du cercle parfait.

Il faut bien admettre que ces idées qui ne sont pas tirées telles quelles de l'expérience, sont le fruit d'une activité constructrice et même (pour certaines notions) créatrice de notre esprit. Notre esprit a donc un pouvoir réel de construire ou de former des idées sans les emprunter à l'expérience. Ces idées nous informent donc sur la nature de ce pouvoir réel de notre esprit: elles nous apprennent de quoi il est capable. Et il est vraisemblable que ce pouvoir inventeur d'idées soit le même chez tous les hommes. Telle est la part de vrai de l'idéalisme.

Mais il faut remarquer que l'activité de ce pouvoir de l'esprit n'est pas la connaissance; on peut dire seulement qu'elle donne naissance à une connaissance en constituant un objet de pensée comme tel. Ce pouvoir réel est antérieur, selon l'ordre de nature, à la connaissance à laquelle il donne origine. Ceci permet de comprendre que l'on puisse dire, même pour ses idées, que les choses ainsi conçues sont telles ou telles indépendamment du fait qu'elles sont objet de pensée: elles sont, en effet, précontenues virtuellement dans le pouvoir réel qui les constitue. Que l'« identité » soit pensée ou non, elle « peut » être pensée, parce qu'il existe un pouvoir réel de la constituer comme objet de pensée et, dans ce pouvoir réel et déterminé, elle a son « être possible » antérieur à son « être pensée de fait ».

Mais de plus et surtout, que telle notion soit constituée comme objet de pensée par un pouvoir de l'esprit, sans être tirée telle quelle de l'expérience, cela ne signifie nullement que ce pouvoir serait capable de lui donner, comme objet de pensée, des propriétés qu'elle n'aurait pas « en soi », absolument. L'affirmer serait contraire à l'évidence que nous avons invoquée précédemment: ce qui est évident, dans un jugement analytique d'implication virtuelle, c'est que toutes les choses douées de telle « essence » possèdent « en soi », absolument, telle « propriété ». Le pouvoir de l'esprit peut donc bien faire que les choses de telle nature deviennent objet sur lequel porte le jugement, mais il ne dépend pas de lui que ces choses aient ou n'aient pas telle propriété. De quoi donc cela dépend-il? Uniquement de la nature de la réalité: de la réalité à laquelle l'esprit emprunte les éléments de ses constructions et, en tout cas, de la réalité qu'est l'esprit humain.

Ceci nous achemine vers une conclusion importante. Nous avons distingué

d'une part la vérité réaliste, d'autre part l'objectivité phénoménale et l'objectivité notionnelle ou idéale. Et cette distinction est fondée si l'on s'en tient à ce que les jugements affirment explicitement. Mais il est non moins évident que le (ou les) suppôt du jugement, s'il n'est pas une réalité, n'est « quelque chose » que parce qu'il existe (ou peut exister) une réalité capable de le poser, et cette réalité c'est la réalité même de notre esprit. Une chose qui ne serait nullement fondée sur le réel ne serait absolument rien.

Dès lors, de deux choses l'une: ou bien le suppôt du jugement est effectivement un être réel, et alors il est clair que le jugement qui se conforme à lui, se conforme, qu'il le veuille explicitement ou non, à la réalité de son objet; ou bien le suppôt du jugement est irréel, mais alors le jugement qui se conforme à lui se conforme à la nature réelle de l'esprit qui l'a posé comme chose dont on peut juger. De toute façon donc le jugement objectif se conforme à la réalité. Implicitement au moins, la vérité de tout jugement est conformité au réel.

On pourra sans doute nous objecter que, dans le cas ou l'objet du jugement n'est pas une réalité, la prétendue conformité du jugement au réel reviendrait, d'après ce que nous avons dit, à une cohérence de l'esprit avec lui-même, ce qui est tout bonnement la notion idéaliste de vérité.

En fait, une telle conclusion ne découle nullement de ce que nous avons dit. D'abord parce que ce n'est pas par la même activité que, d'une part, l'esprit pose un irréel susceptible d'être objet du jugement et que, d'autre part, il en juge, en reconnaît le présence ou les propriétés. L'esprit doit d'abord exercer ses puissances réelles en des actes distincts de lui, pour pouvoir prendre conscience de sa nature, de ses possibilités. Il n'est pas de soi, ou par essence, conscience de lui-même; il se révèle à lui-même en produisant des actes conscients. Et la réalité de sa nature, de ses pouvoirs et même de ses activités est antérieure, présupposée au jugement par lequel il se connaît dans ses œuvres.

De plus, si notre esprit a le pouvoir de poser de l'irréel connaissable et de se traduire en lui, il n'a nullement le pouvoir de constituer l'appartenance nécessaire de telle propriété à telle essence irréelle. Cette nécessité se fonde sur l'impossibilité réelle et absolue, pour la nature de l'esprit, de n'être pas ce qu'elle est. Cette nature réelle qui est la sienne, notre esprit ne la pose pas; il n'en est pas l'énergie autonome réalisante: s'il l'était, il serait aussi, par essence, transparence pure, conscience parfaite de soi, et il ne serait pas enchaîné à la nécessité de se traduire dans ses actes pour se connaître. En aucun sens on ne peut donc voir, dans ce que nous avons dit, l'aveu dissimulé que, sur un point au moins, l'esprit constitue lui-même ce qu'il connaît des choses.

Ainsi la vérité du jugement est toujours conformité au réel.

N'y a-t-il vraiment aucun jugement qui fasse exception à cette loi?

Que dira-t-on alors d'un jugement purement tautologique comme « un carré est un carré »? Un jugement dont le prédicat ne fait que répéter, en tout ou en partie, la notion sujet, qu'a-t-il besoin d'une référence au réel pour être vrai?

Ici encore, il faut distinguer le sens explicite et le sens implicite de l'affirmation. Si l'on s'en tient à son sens explicite, il est clair que le jugement tauto-

logique ne prétend pas porter sur le réel; il exerce pour ainsi dire « à vide » la forme du jugement sans mordre sur le réel. Mais en est-il de même si l'on considère la portée implicite de la copule prédicative? Evidemment non. Affirmer qu'« un carré est un carré », c'est affirmer implicitement que ce qui est (vrai) est indestructiblement (vrai) du point de vue où il est (vrai); c'est affirmer implicitement que ce qui est (un carré par exemple) ne peut pas ne pas être (un carré) du même point de vue. Et cette signification implicite de la copule prédicative n'est plus tautologique; en elle s'irradie (le mot est de G. Marcel) la réalité comme fondement indestructible de la vérité.

Dans la suite de notre travail, nous parlerons encore d'objectivité phénoménale, d'objectivité idéale ou notionnelle et, par opposition à ces dernières, d'objectivité réaliste. Mais il est entendu qu'il s'agit alors de la vérité du jugement considéré dans ce qu'il entend explicitement affirmer ou nier, et non pas dans sa portée ultime.

Demandons-nous à présent ce qu'il arrive quand des jugements doués de types différents d'objectivité (phénoménale, idéale ou réaliste) se combinent en un raisonnement. Quel type d'objectivité va posséder la conclusion? Faudra-t-il appliquer ici la règle de logique: « *peiorem sequitur semper conclusio partem* »?

Prenons un raisonnement très simple: « toute connaissance est une réalité (susceptible d'exister); or la perception sensible est une connaissance; donc la perception sensible est une réalité ».

On voit par cet exemple que l'utilisation d'une prémisse (ici la mineure) douée d'objectivité idéale, n'empêche pas l'objectivité réaliste de l'autre prémisse de passer dans la conclusion.

Autre exemple: « Toute connaissance est une réalité; or il y a actuellement connaissance; donc il y a actuellement une réalité ». Le caractère phénoménal de la mineure n'empêche pas la valeur explicitement réaliste de la majeure de passer dans la conclusion.

Une difficulté se présente lorsque la prémisse réaliste infère la réalité de son prédicat au titre de la réalité de son sujet. En ce cas, pour que le raisonnement soit correct (pour qu'il y aît un moyen terme), il faut que le terme moyen soit pris dans l'autre prémisse également avec une porté réaliste.

Soit par exemple le raisonnement suivant: « un homme noir est un homme; or tout homme (réel) a une âme immortelle (réelle); donc tout homme noir (réel) a une âme immortelle (réelle) ». Si l'on prend ce raisonnement tel qu'il vient d'être exprimé, il est incorrect. Il manque de terme moyen. En effet, dans la prémisse tautologique, le prédicat (homme) est posé uniquement en raison de sa présence dans la notion sujet, abstraction faite du réel. Cette prémisse ne dit pas si l'homme noir est une réalité (et non pas, par exemple, un homme imaginé comme noir, mais non susceptible d'exister); son prédicat n'a donc pas de portée réaliste. Au contraire l'autre prémisse non seulement attribue une valeur réaliste au sujet « homme », mais infère en outre de cette valeur réaliste du sujet la portée réaliste de son prédicat. Pour remédier à cette difficulté, il faudrait inter-

caler une nouvelle prémisse réaliste (basée partiellement sur l'expérience): « l'homme noir est une réalité; donc l'homme noir est un homme réel ».

Comme il est clair, dans un raisonnement qui s'appuie sur deux prémisses d'implication virtuelle, la conclusion jouit de la même vérité réaliste implicite que les prémisses. Dans les raisonnements mathématiques par exemple, la conclusion, comme les prémisses, jouit seulement de la vérité réaliste implicite.

Dans quel cas la conclusion de deux prémisses réalistes jouira-t-elle d'une vérité réaliste explicite?

Il ne suffit pas pour cela que le terme moyen soit réaliste dans les deux prémisses. Soit le raisonnement: « l'homme est un être réel; or toute réalité est identique à elle-même; donc l'homme est identique à lui-même ». La majeure porte sur toute réalité et la mineure attribue la réalité à l'homme: le terme moyen est de part et d'autre réaliste. Seulement, dans la majeure, la réalité du prédicat n'est pas garantie par la réalité du sujet, terme moyen: ce n'est pas à titre de réalité que la réalité est identique à elle-même, c'est à titre d'être en général. La propriété que la conclusion attribue à l'homme n'est pas une propriété réelle; et d'autre part, dans cette conclusion, l'homme n'est plus affirmé comme réalité, mais seulement envisagé comme il l'était dans le sujet de la mineure. La conclusion ne jouit donc pas de vérité réaliste explicite.

D'autre part il n'est pas nécessaire que le terme moyen soit réaliste. Soit le raisonnement: « toute réalité est un être; or tout être a une détermination; donc toute réalité a une détermination ». Dans ce raisonnement, le terme moyen est l'être dans sa plus grande généralité, qui peut s'appliquer indifféremment à ce qui est réel et à ce qui ne l'est pas: il n'est donc pas un terme réaliste. Et cependant la conclusion porte sur la réalité.

Soit encore le raisonnement: « l'identité est une relation irréelle (de raison); or l'identité est une relation réversible; donc certaines relations réversibles sont des relations irréelles ». Le terme moyen (l'identité) n'a pas une portée réaliste; et cependant la conclusion affirme l'irréalité de son sujet.

Comme on le voit, pour que la conclusion de deux prémisses réalistes jouisse d'une vérité réaliste explicite, il suffit que l'un des deux termes extrêmes soit réaliste.

Par contre, pour que la conclusion soit réaliste au sens le plus fort (c'est-à-dire attribue à son sujet, déjà envisagé comme réel, une propriété elle-même envisagée comme réelle), il faut que les deux termes extrêmes soient réalistes dans les prémisses.

De plus il faut se rappeler que si c'est le terme moyen, sujet d'une prémisse, qui garantit par sa réalité la réalité de son prédicat, pour que le syllogisme soit correct, ce terme moyen doit être également envisagé comme réel dans l'autre prémisse.

Dans notre étude des jugements d'expérience et des jugements analytiques, nous nous en sommes tenus jusqu'ici à ceux qui sont évidents, c'est-à-dire à ceux qui répondent à la manifestation distincte de cela même qu'ils affirment.

Il y a en outre des jugements d'expérience et des jugements analytiques où la manifestation de l'appartenance (de fait ou nécessaire) du prédicat au sujet est imparfaitement distincte de sorte qu'elle ne constitue pas une garantie infaillible de la vérité du jugement. En ce cas il faut que la volonté intervienne pour commander l'assentiment ferme de l'intelligence. Cette intervention de la volonté n'est pas nécessairement arbitraire ou téméraire. Sans fournir une garantie infaillible de vérité, la manifestation imparfaitement distincte peut l'être assez pour constituer une garantie solide de vérité et fournir l'évidence que la chose (l'énoncé) est prudemment affirmable. Le jugement sera « relativement » certain. Tel est par exemple le cas d'un jugement qui analyse un sentiment complexe et fuyant que nous éprouvons.

Si le jugement relativement certain est effectivement vrai, ce que nous avons dit de la vérité des jugements évidents vaut aussi pour lui. Mais, bien entendu, la conclusion d'un raisonnement qui s'appuie sur un tel jugement n'a elle-même qu'une certitude relative.

Jugements d'expérience et jugements analytiques: tels sont les matériaux de notre connaissance. Toute l'activité rationnelle consistera à combiner, dans des raisonnements divers, des jugements d'expérience et des jugements analytiques.

Même l'induction, par exemple, n'a pas d'autres matériaux que ceux-là. L'induction vulgaire se fonde sur un grand nombre de jugements d'expérience et d'autre part sur le jugement analytique selon lequel la répétition fréquente du fait qu'une chose de telle espèce, dans telles conditions, se comporte de telle manière, doit avoir une raison d'être, laquelle ne peut se trouver que dans la nature des choses considérées, ce qui implique que les événements en question sont soumis à une loi universelle: toute chose de telle espèce, dans telles conditions, se comportera toujours de telle manière.

Quant à l'induction scientifique, elle s'appuie elle-même sur l'induction vulgaire. Celle-ci a repéré un grand nombre de types de faits qui sont soumis à des lois. Il se dessine alors devant l'esprit une sphère dans laquelle tous les événements que l'on a observés sont soumis à des lois. Par une nouvelle induction de type vulgaire on en conclut que dans cette sphère tous les événements, même ceux qui n'ont pas encore été observés, sont soumis à des lois. Il ne reste plus alors au savant qu'à déterminer quelle est la forme propre de ces lois. Il cherche par l'expérimentation à obtenir de nouveaux jugements d'expérience et il en tire analytiquement la forme des lois. Ainsi, s'il constate que tel événement se produit quand tel facteur est présent et qu'il ne se produit pas quand ce facteur est absent, tous les autres restant présents, il en conclut, et cela grâce à un jugement analytique, que ce facteur conditionne essentiellement l'événement.

De même la croyance qui repose sur le témoignage d'autrui suppose sans doute l'intervention de la volonté commandant l'assentiment, mais elle se base sur l'évidence que l'affirmation d'autrui est, dans le cas considéré, prudemment croyable. Et cette évidence elle-même résulte d'une combinaison de jugements d'expérience et de jugements analytiques.

Puisqu'il n'y a pas, dans notre activité rationnelle, autre chose que des jugements d'expérience, des jugements analytiques et leur combinaison en des raisonnements divers, nous pouvons considérer comme terminée notre enquête sur les rapports entre l'objectivité et la vérité réaliste dans notre connaissance en général.

Nous voudrions maintenant, en guise d'application, essayer de préciser de quel type de vérité relèvent les « premiers principes », entendant par là seulement les principes d'identité, de non contradiction et du tiers exclu. Ceci nous obligera à préciser aussi la signification de ces principes.

Commençons par le *principe d'identité.*

On a parfois entendu par là un principe affirmant que *toute chose est identique à elle-même.* Ce principe entend porter sur toute « chose », que cette chose soit un être réel, ou un être de raison; il se désintéresse de la réalité de son sujet. L'identité qu'il attribue à toute chose n'est d'ailleurs pas, comme nous l'avons déjà fait remarquer, un être réel, susceptible d'exister. Le principe n'a donc pas de vérité réaliste explicite. D'autre part cependant il n'est pas tautologique: c'est un jugement d'implication virtuelle.

Leibniz formulait le principe d'identité: *A est A,* et il entendait dire par là que le jugement vrai est celui où la notion prédicat est identique à la notion sujet. Nous négligerons ce soit-disant principe qui réduit à l'extrême la portée du jugement vrai.

Dans la scolastique on trouve un principe d'identité qui s'énonce: *l'être est l'être,* ou encore: *ce qui est, est.* Si l'on prend cette formule à la lettre, elle est purement tautologique. Mais il est vraisemblable que les philosophes qui en usent veulent lui faire dire quelque chose et donc qu'ils ont dans l'esprit quelque chose qu'ils n'expriment pas dans la formule.

Quel pourrait bien être ce quelque chose?

La formule « ce qui est, est » semble vouloir dire: ce qui est (existant ou possible ou irréel ou tel) est (ainsi), on ne peut rien là contre, il n'y a rien qui puisse y changer quelque chose. En d'autres termes l'« être » de la chose (c'est-à-dire le fait ou la nécessité qu'elle soit existante ou possible, etc.) est *indestructible,* incorruptible.

La même formule pourrait encore vouloir dire, semble-t-il: ce qui est (existant ou possible ou irréel ou tel, en fait ou nécessairement) est (ainsi) *en soi,* c'est-à-dire indépendamment de tout facteur qui pourrait causer, conditionner ou influencer notre manière de juger de la chose.

Enfin on pourrait peut-être vouloir faire dire à la formule: si une chose est (existante ou possible ou irréelle ou telle, de fait ou nécessairement) il faut reconnaître qu'elle est (ainsi). En d'autres termes, l'« être » de la chose est norme du jugement qui porte sur elle; pour qu'un jugement possède la valeur de connaissance qui lui est propre, et à laquelle il prétend — ce qu'on appelle la vérité — il faut qu'il se conforme à ce que la chose est. Bref, *pour qu'un jugement soit vrai, il doit être objectif.*

On pourrait se demander si cette dernière expression (pour qu'un jugement

soit vrai, il doit être objectif) ne se réduit pas à une simple convention de langage sur le terme « vérité ». Ce que nous venons de dire suffit à éliminer ce doute. La convention c'est d'appeler vérité la valeur de connaissance propre au jugement, à laquelle prétend tout jugement. Ceci convenu, il s'en suit analytiquement, par implication virtuelle aidée de l'expérience d'un jugement quelconque, que pour qu'un jugement soit vrai il doit être objectif, il doit se subordonner à ce qui « est ».

Bien entendu, on pourrait aussi vouloir faire dire à la formule « ce qui est, est » ces trois choses à la fois.

Demandons-nous maintenant quel type de vérité possèdent ces trois principes.

Ils portent tous les trois sur « ce qui est » (« ce qui est, est indestructiblement », « ce qui est, est en soi », « ce qui est doit être reconnu comme étant »). Or « ce qui est » peut être un être irréel aussi bien qu'un être réel; ces principes se désintéressent donc de la réalité de leur sujet: ils portent sur tout « ce qui est » sans se soucier de savoir s'il s'agit d'une chose réelle ou irréelle. Les propriétés qu'ils énoncent ne sont pas des propriétés propres au réel, mais des propriétés de l'être au sens le plus général du mot.

Leur objectivité n'est donc pas explicitement réaliste. Mais ils expriment le sens de la copule prédicative, sens en lequel s'irradie l'indestructibilité de la vérité fondée sur le réel, l'indépendance et le caractère normatif du réel à l'égard de notre pensée.

Venons-en au *principe de non contradiction.*

On l'énonce habituellement: « *la même chose ne peut à la fois être et ne pas être du même point de vue* ».

Remarquons d'abord que, dans cette formule, « être » ne signifie pas exclusivement « exister », mais qu'elle peut signifier tout aussi bien « être possible », « être irréel », « être tel ». Bref « être » signifie la copule prédicative suivie d'un prédicat quelconque.

Il est manifeste que le principe ne peut vouloir signifier qu'aucune « chose », aucun objet de pensée éventuel, ne peut être contradictoire. Tout le monde admet en effet qu'un objet de pensée comme le cercle carré est une « chose » contradictoire, c'est-à-dire que l'une de ses notes constitutives implique la négation de l'autre.

Mais le principe entend s'appliquer aussi aux « choses » contradictoires en ce sens qu'il déclare qu'elles ne peuvent pas à la fois être (par exemple contradictoires) et ne pas être (contradictoires). Le principe porte sur l'*être* de la chose (le fait ou la nécessité d'être ainsi ou autrement) non sur la notion de la chose qui serait sujet du jugement.

Mais, dira-t-on peut-être, il est tout de même tautologiquement vrai qu'un cercle carré est un cercle, et il est aussi tautologiquement vrai qu'un cercle carré est un carré, ce qui implique que ce n'est pas un cercle. Il s'en suit donc que le cercle carré est à la fois et n'est pas un cercle. A l'égard de l'objet contradictoire le principe de non contradiction se trouve donc en défaut.

Ici nous sommes mis en demeure de choisir. Ou bien ce que l'on vient de

lire est vrai, et alors le principe de non contradiction n'est pas universellement vrai; ou bien les jugements comme « le cercle carré est un cercle », « le cercle carré est un carré » ne sont pas vrais. Il n'y a pas de milieu.

Nous pensons que c'est la seconde hypothèse qui est la vraie. D'abord à cause de l'évidence du principe de non contradiction entendu comme ayant une portée absolument universelle. Ensuite, les jugements comme « le cercle carré est un cercle », « le cercle carré est un carré » ne sont pas vrais, parce qu'ils ne respectent pas, tout en voulant être tautologiques, la nature propre de leur sujet, c'est-à-dire la nature contradictoire de ce sujet. A propos du cercle carré le seul jugement tautologiquement vrai est: « le cercle carré est un cercle carré ». Effectivement, le cercle carré n'est ni un cercle, ni un carré, parce que ces deux notes unies se détruisent mutuellement.

D'une manière analogue on pourrait encore objecter que l'objectivité phénoménale peut donner lieu à des jugements vrais et cependant contradictoires, donc à la contradiction dans l'« être ». Ainsi le bâton plongé obliquement dans l'eau et perçu à la fois (simultanément) visuellement et tactilement, donne lieu aux deux jugements: « quelque chose à la forme brisée » et « cette même chose a la forme rectiligne », ce qui implique qu'elle n'a pas la forme brisée. La même chose est donc à la fois brisée et non brisée, ce qui met en déroute le principe de non contradiction.

Mais il faut remarquer que ces jugements phénoménaux portent effectivement sur des apparences (dans l'expérience, le bâton « semble » brisé et il « semble » rectiligne). Il y aurait sans doute contradiction entre l'hypothèse que le bâton soit réellement brisé et réellement rectiligne, mais il n'y a pas de contradiction à ce qu'une chose soit brisée en apparence et soit également rectiligne en apparence, et cela, de différents points de vue.

Le principe de non contradiction, tel que nous l'avons formulé, a comme conséquence immédiate que *deux jugements contradictoires ne peuvent être vrais tous les deux.*

Le principe de non contradiction dans sa portée absolument universelle s'applique à toute chose, qu'elle soit réelle ou non. Il se désintéresse de la réalité de la « chose » sur laquelle il porte. Il n'a donc pas de vérité réaliste explicite, mais seulement implicite.

Cependant ce principe est susceptible d'une application au réel et en particulier à la réalité du jugement. Cette dernière application est bien connue: un jugement ne peut à la fois être vrai et ne pas être vrai; *un jugement ne peut à la fois être vrai et non vrai (faux).*

Ce dernier principe peut porter soit sur la réalité du jugement, sur l'acte réel de juger, soit sur le contenu du jugement, sur ce qui est affirmé par lui. Dans le premier cas, le principe que nous venons d'énoncer jouit d'une vérité réaliste explicite, dans le second cas d'une vérité réaliste implicite seulement.

Le principe de non contradiction peut-il se réduire au principe d'identité? On pourrait croire que le principe « ce qui est, est », entendu en ce sens que l'être est indestructibile, revient à affirmer que ce qui est ne peut pas ne pas

être. Mais en réalité, comprendre que le non être détruirait l'être constitue une nouvelle perception intellectuelle, propre au principe de non contradiction et qui ne se trouve pas dans le principe d'identité.

Outre le principe de non contradiction dont nous venons de parler, et dont la portée est absolument universelle, il y a un autre principe de non contradiction, dont le sens est différent, et qui est propre au réel. On peut le formuler *le réel est non contradictoire,* mais en ayant soin d'entendre par là qu'une réalité ne peut comporter, dans son expression intellectuelle, deux notes dont l'une impliquerait la négation de l'autre. Par là le réel s'oppose à l'être de raison, lequel peut être, dans certains cas, intrinsèquement contradictoire, en ce même sens.

Ce qui est réel ne peut présenter des aspects intelligibles dont l'un impliquerait la négation de l'autre. Ce principe est évident: le réel exclut la contradiction.

Et cette fois le principe porte spécifiquement sur le réel. Il possède une vérité réaliste explicite.

Ce qu'il attribue au réel (la non contradiction) est-il une propriété réelle? On pourrait en douter pour ce motif que la contradiction est un artifice de notre pensée et que, par conséquent, le principe n'a de sens qu'en vertu d'une confrontation du réel avec un artifice de notre pensée. Mais il suit de là uniquement que la propriété en question ne nous est connue que par le moyen d'un artifice; il ne s'en suit pas encore qu'il ne s'agisse pas d'une propriété réelle. De fait, pour s'en assurer, il suffit de vérifier, comme nous l'avons dit, si dans le sujet du jugement c'est bien l'aspect réel qui implique le prédicat. Or il en est bien ainsi: c'est en tant que réalité que la chose réelle exclut la contradiction; c'est la réalité comme telle qui exclut la contradiction. Il s'en suit que la propriété du réel manifestée par l'artifice de la contradiction est bien une propriété réelle.

Si donc le principe entend affirmer la réalité de la propriété qu'il attribue au réel, il jouit de la vérité réaliste au sens le plus fort.

Signalons en passant une autre loi de non contradiction: « une notion simple ne peut impliquer contradiction ». Ce principe est évident: une notion simple n'a pas de quoi manifester de contradiction; il faudrait pour cela que la notion comportât deux notes, dont l'une impliquerait la négation de l'autre. Cette loi est un jugement d'implication virtuelle; il possède une vérité réaliste implicite. Par contre, il porte simplement sur les notions, prises dans leur sens de concept objectif (par opposition au concept subjectif qui est une réalité psychique). Or la notion, au sens de concept objectif, n'est pas une réalité: elle est un aspect visé par l'esprit à l'état abstrait et, comme telle, ne peut exister. La loi envisagée ne porte donc pas sur des réalités; elle n'a pas de vérité réaliste explicite.

Il nous reste à dire quelques mots du *principe du tiers exclu.*

Ce principe se formule habituellement: *entre être et ne pas être il n'y a pas de milieu.* En d'autres termes: toute chose doit être (existante ou possible ou irréelle ou telle) ou ne pas être (ainsi), il n'y a pas de milieu.

Ce principe est évident et, comme les autres principes que nous avons examinés, non tautologique. Il jouit, comme tout jugement vrai, d'une vérité réaliste implicite. Cependant, comme le principe général de non contradiction et le prin-

cipe d'identité, il porte sur toute chose, sans se préoccuper de savoir s'il s'agit d'une chose réelle ou irréelle. Il ne possède donc pas la vérité réaliste explicite.

Etant donné que le jugement vrai se conforme à l'« être » de la chose sur laquelle il porte, le principe du tiers exclu a comme conséquence immédiate que *de deux jugements contradictoires il faut que l'un des deux soit vrai.*

En outre, le principe du tiers exclu est susceptible d'une application au jugement: tout jugement doit être vrai ou ne pas être vrai. En d'autres termes: *tout jugement doit être vrai ou non vrai* (*c'est-à-dire faux*), il n'y a pas de milieu.

Ces deux derniers principes que nous venons d'énoncer regardent le jugement et sa vérité. On peut les faire porter soit sur l'acte réel de juger, soit sur le contenu du jugement. Dans le premiers cas, ils jouissent d'une vérité réaliste explicite; dans le second cas, ils n'ont qu'une vérité réaliste implicite.

Après ce que nous avons dit il est superflu de faire remarquer que les principes que nous avons considérés ne sont pas des « lois de la pensée », c'est-à-dire des lois psychologiques qui exprimeraient la manière dont notre esprit voit nécessairement les choses. Ce sont des lois de l'« être » de la chose sur laquelle porte le jugement; et, par voie de conséquence, ce sont les lois de la vérité du jugement. Elles relèvent donc implicitement des nécessités inscrites dans la nature du réel, norme et fondement de toute vérité.

Nous avons rencontré le principe « pour qu'un jugement soit vrai, il doit être objectif ». On pourrait dire plus précisément: « un jugement qui n'est pas objectifs n'est pas vrai; un jugement qui est objectif est vrai ». Et nous avons ajouté qu'il ne s'agissait pas d'une simple convention de langage. La convention, qui semble bien assez commune parmi les hommes, est d'appeler « vérité » la valeur de connaissance propre au jugement, celle à laquelle prétend tout jugement. Cette convention verbale une fois posée, le principe que nous venons de rappeler se dégage analytiquement.

Que penser alors de l'affirmation: « la vérité consiste dans la conformité du jugement au réel »? Ne s'agit-il pas cette fois d'une simple convention verbale? Pas davantage. La convention est ici d'appeler vérité la valeur de connaissance à laquelle *aspire* l'intelligence essentiellement. Il apparaît alors analytiquement que notre intelligence aspire essentiellement à la possession du réel, et qu'elle ne peut y parvenir qu'en se conformant au réel. Notre esprit se sent très mal à l'aise dans un jugement tautologique: il a conscience de « tourner à vide » et de ne pas « mordre sur le réel ». Il aspire à autre chose: à la possession du réel. Et comme l'être du réel, comme tout être, est « en soi », notre esprit ne peut posséder le réel qu'en s'y conformant. On peut donc considérer l'affirmation « pour qu'un jugement soit vrai il doit se conformer au réel », comme un véritable principe, au même titre que le principe d'objectivité.

Nous espérons avoir apporté quelques précision sur le problème de la vérité. Nous avons, il est vrai, insisté, plus qu'il n'est de coutume dans la scolastique,

sur le fait qu'il y a place, à côté de l'objectivité réaliste, pour une objectivité simplement notionnelle ou phénoménale. Mais, si l'être dans sa plus grande généralité est indestructible, en soi, et norme du jugement, seul l'être réel nous intéresse vraiment, parce qu'il répond à l'aspiration la plus profonde de notre intelligence. Et c'est cette aspiration qui la conduit à la découverte de la Réalité suprême, qui est en même temps la suprême Vérité.

Summarium Cum veritas sit valor id est obiectivitas cui omnia iudicia firma deveniunt, quaeritur in hoc articulo ratio distinctionis inter obiectivitatem late sumptam et stricte sumptam.

Obiectivitas sensu lato accipienda, opponitur communi idealistarum acceptioni penes quam mens, vera creativitate praedita est; praeterea *inseitatem obiecti* vindicat atque in conformitate quadam consistit quae in affirmatione proprii obiecti emergit (obiectum autem quod affirmatur poterit phaenomenicum esse id est, tale, quamvis ab eius existentia reali praescindatur; obiectum poterit esse etiam notionale sive *ens rationis* quod scilicet reapse exsistere nequeat).

Obiectivitas autem sensu stricto, vel veritas realistica, est conformitas mentis cum re que exsistit vel exsistere potest.

Affirmatur tamen ab auctore etiam in priore casu haberi saltem implicite iudicium quod in sua natura intima, tamquam conformitas cum relitate, sese revelat.

Deinde iudicia experientiae atque iudicia analytica perpenduntur quorum magna cum cura variae species determinantur; quomodo autem « veritas realistica » singulis spectet, amplius illustratur.

Huiusmodi autem examen ad prima principia ita extenditur (identitatis, contradictionis, tertii exclusi) iuxta varias acceptiones quae ipsis tribui possunt, ut utrum principia logica sint an ontologica solvi quaeat [G. L.].

Sommario Posto che verità è il valore a cui pretende ogni giudizio fermo, ossia l'oggettività, si distingue una duplice eccezione di oggettività: un'oggettività in senso largo — ma che tuttavia si oppone già alla posizione idealista della creatività della mente, nella misura in cui ammette un'*inseità* dell'oggetto — e che consiste nella conformità dell'affermazione col proprio oggetto tale quale è (e può essere un oggetto fenomenico — nel senso di oggetto dalla cui esistenza reale si prescinde; o un oggetto puramente nozionale o un *ens rationis* che non può esistere realmente); ed un'oggettività in senso stretto, o verità realista, che è la conformità con ciò che esiste o può esistere. Si aggiunge però che anche nel primo caso, implicitamente il giudizio si rivela nella sua natura profonda come conformità con il reale.

Si passa quindi ad esaminare i giudizi di esperienza e i giudizi analitici (di cui si distinguono vari tipi) determinando in quale misura competa ad essi una verità realista. Questo esame viene infine esteso ai primi principî (di identità, di contraddizione e del terzo escluso) secondo le

varie accezioni che possono esser loro date, contribuendosi in tal modo alla soluzione del problema se si tratti di principi logici od ontologici [G. L.].

Sommaire

Après avoir posé que la vérité est la valeur que prétend atteindre tout jugement ferme, c'est-à-dire l'objectivité, on distingue une double acception de l'objectivité: une objectivité dans un sens large — mais qui toutefois s'oppose déjà à la position idéaliste de la créativité de l'esprit, dans la mesure où elle admet une inséité de l'objet — et qui consiste dans la conformité de l'affirmation avec son objet tel qu'il est (et qui peut être un objet phénoménique dans le sens d'objet d'expérience de l'existence duquel on ne s'occupe pas; ou un objet purement notionnel ou un *ens rationis* qui ne peut pas exister réellement); et une objectivité au sens strict ou vérité réaliste qui est la conformité avec ce qui existe ou peut exister. On ajoute pourtant que même dans le premier cas, le jugement se révèle implicitement dans sa nature profonde comme conformité avec le réel.

On examine ensuite les jugements d'expérience et les divers jugements analytiques en déterminant dans quelle mesure leur revient une vérité réaliste. On étend cet examen aux premiers principes (d'identité, de contradiction, de tiers-exclu) selon les diverses acceptions qu'on peut leur donner, contribuant ainsi à la solution du problème de savoir s'il s'agit de principes logiques ou ontologiques [G. L.].

Sumario

Partiendo de que la verdad es el valor a que tiende todo juicio y que es la objetividad, se pasa a distinguir una doble acepción de la objetividad: una objetividad en sentido amplio — pero que sin embargo se opone ya a la posición idealista de la creatividad de la mente, en cuanto admite un objeto en sí — que consiste en la conformidad de la afirmación con el propio objeto tal cual es (y que puede ser un objeto fenoménico, en el sentido de objeto de cuya existencia se prescinde; o un objeto puramente nocional o un *ens rationis* que no puede existir realmente); y una objetividad en sentido estricto o verdad realista, que es la conformidad con lo que existe o puede existir. También en el primer caso el juicio se revela implícitamente en su naturaleza profunda como conformidad con lo real.

Después se examinan los juicios de experiencia y los juicios analíticos (entre los que hay que distinguir diversos tipos), y se determina en qué medida competa a ellos una verdad realista. Este examen viene finalmente extendido a los primeros principios (de identidad, de contradicción y de tercero excluído) según las varias acepciones que se les pueden asignar, resolviendo desde este punto de vista el problema de si se trata de principios lógicos u ontológicos [G. L.].

Summary

Every valid judgment is the expression of truth or objectivity. Now the term objectivity may mean two things. In a wide sense, the term denotes the conformity of an affirmation with its proper object; this object, in turn, may be (1) phenomenal—i.e., an object from whose real

existence we prescind, or (2) purely notional—i.e., an *ens rationis* which can have no real existence. Objectivity, in a strict sense, denotes conformity with that which exists or can exist. Even in the former case, however, the judgment manifests itself implicitly as conformity with reality. The study of judgments of experience and of analytical judgments leads us to determine the measure in which they respond to objective truth. This study considers, too, the first principles of knowledge (identity, contradiction, the excluded middle) according to the various meanings of these terms. Thus an attempt is made to solve the problem of determining whether they are logical or ontological principles [G. L.].

Summarium In der Voraussetzung, dass Wahrheit der Wert ist, den jedes Urteil anstrebt, das ist die Objektivität, unterschiedet man eine zweifache Bedeutung der Objektivität: eine Objectivität im weiteren Sinn, — die sich aber trotzdem noch der idealistischen Position des schöpferischen Geistes entgegenstellt, insofern sie ein Insichsein des Objektes zulässt, — und die in der bejahenden Übereinstimmung mit dem eigenen Objetk an sich besteht (und ein Objekt im Sinne des Phänomens sein kann, bei dem man von der realen Existenz absieht; oder ein rein begriffliches Objekt oder ein *ens rationis,* das nicht real existieren kann); und eine Objektivität im engen Sinne oder realistische Wahrheit, die Überreinstimmung ist mit dem, was existiert oder existieren kann. Aber auch im ersten Fall enthüllt sich das Urteil in seinem Wesen *implicite* als Übereinstimmung mit dem Wirklichen.

Es werden dann die Erfahrungs-Urteile und die analytischen Urteile geprüft (wobei mit grosser Ganauigkeit verschiedene Typen) unterschieden werden und bestimmt, in welchem Masse ihnen eine realistische Wahrheit zukommt. Diese Untersuchung wird am Ende auf die ersten Prinzipien (der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten) ausgedehnt, je nach den verschiedenen Bedeutungen, die man ihnen geben kann, und trägt so zur Lösung des Problems bei, wenn es sich um logische oder ontologische Prinzipien handelt [G. L.].

LA PRIMA CRITICA DI HERVEUS NATALIS O. P. ALLA NOETICA DI ENRICO DI GAND: IL "DE INTELLECTU ET SPECIE" DEL COSIDDETTO "DE QUATUOR MATERIIS"

PROSPERO STELLA

1. La noetica di Enrico di Gand ha — com'è noto (1) — una sua storia minore. Essa risente infatti del processo di maturazione a cui l'operosità del maestro belga sottopose più d'una delle sue prime elaborazioni.

Stando a quanto dice Enrico nei primi venti articoli delle sue *Questioni ordinarie* (2), che — a quanto pare (3) — sono i primi dell'intiero complesso di questioni, ordinarie e quodlibetali, da lui disputate, il problema dell'origine delle idee non è che una particolare complicazione del problema generale della origine delle forme: « *Difficultas contingens in hac quaestione circa scientiam, qualiter conveniat hominibus, contingit in omnibus formis existentibus in subiecto* » (4). Ora, al riguardo, due sono le opinioni classiche estreme.

C'è anzitutto l'opinione platonica, stando alla quale tutte le forme proverrebbero dall'estrinseco; e così anche le idee all'uomo. Questi nasce dotato di tutto un bagaglio di idee, raccolte in una vita anteriore, e che la nuova esperienza terrena andrà man mano evocando: « *Platonici ponebant animas prius separatas quam corporibus unitas, et ibi ex impressione idearum habere habitus scientiarum et virtutum* » (5). Avicenna condivide in fondo tale impostazione; riporta tuttavia nella vita presente la *impressione delle idee* che Platone aveva rimesso ad un passato mitico (6).

(1) Cfr. Bourgeois R., *La théorie de la connaissance intellectuelle chez Henri de Gand*, « Rev. de Philos. », 1936 (36), pp. 238-259. — Paulus J., *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, « Études de philos. médiévale », 25, Paris, 1938, pp. 3-10. — Nys Th., *De werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent*, Leuven, 1949, sul quale cfr. ancora Paulus J., *À propos de la théorie de la connaissance d'Henri de Gand*, « Rev. philos. », Louvain, 1949 (47), pp. 493-496. — Bettoni E., *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*, « Pubbl. Università Catt. », 47, Milano, 1954; di questi non riusciamo a condividere tutti i punti di vista.

(2) Cfr. *Summae quaestionum ordinariarum theologi recepto praeconio solemnis* Henrici a Gandavo, ... in aedibus J. Badii Ascensii, Parisiis, 1620, riprodotta a cura di Buytaert E. M., The Franciscan Institute, St. Bonaventure (N. Y.), 1953.

(3) Gomez Caffarena J., *Cronologia de la « Suma » de Enrique de Gante por relación a sus « Quodlibetos »*, « Gregorianum », 1957 (38), pp. 116-133.

(4) *Q. O.*, a. 1, q. 4, ed. cit., I, 11 r.

(5) *Ib.*, l. c.

(6) *Ib.*, 11 v.

Contro Platone ed Avicenna c'è la tesi antitetica di Anassagora ed Anassimandro. Essi ritengono di dovere reintegrare nel concreto sublunare l'intiero universo iperuranico, occultandolo tuttavia sotto lo stesso velo di ottusa incomprensione, che l'uomo dirada allorchè coglie siffatte forme latenti (7).

L'inconveniente più grave in cui cadono teorie siffatte è che esse vanificano di proposito ogni autentica produttività delle cause seconde: « *Utraque dictarum opinionum inconveniens est multum, quia ponit omne agens inferius et exterius ad esse istarum formarum, esse agens solummodo per accidens, ut removens prohibens* » (8). Ora ciò non può non riuscire inaccettabile.

E tale riusciva già allo stesso Aristotele. Lo Stagirita contesta infatti che il sapere e la scienza siano in noi deposti da cause superiori ed estrinseche: la natura non ci avrebbe fornito tutto un assortimento di apparati conoscitivi, che — stando almeno alle apparenze — sembrerebbero appunto in grado di fornirci l'una e l'altro a partire dal sensibile: « *Ponebat... Aristoteles quod forma quaelibet de potentia in actum deducitur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens extrinsecum primum; et quod hujusmodi potentia sit quaedam habilitas in subiecto* » (9).

E tuttavia, ciò facendo, Aristotele — a dire di Enrico — esagera non poco. Gli è che su tale base egli finisce per attribuire tutto alle cause seconde, debilitando all'eccesso le prime: « *Patet quod modus Aristotelis, si non sensit id quod dixit Plato, erat diminutus, quia nimium attribuebat, immo totum, causis particularibus* » (10). Avendo allora già concesso che anche « ... *Modus Platonis, si non sensit quod Aristoteles, similiter erat diminutus, quia nimis parum attribuebat causis particularibus* » (11), è chiaro come Enrico intenda integrare in una propria posizione, media tra quella platonica e quella aristotelica, l'essenziale dell'una e dell'altra tesi: « *Dictum utriusque et Aristotelis et Platonis coniungendum est... Et sic erit ex utrisque eliquata una verissimae philosophiae disciplina... ut dicamus quod omnes et formae scientiales et morales ab intra sunt quantum ad potentiam susceptibilis, et etiam ab extra non solum quantum ad impressionem agentis particularis, secundum modus Aristotelis, sed etiam quantum ad impressionem agentis universalis, secundum modum Platonis* » (12). E così la illuminazione integrerà le insufficienze di una astrazione largamente condizionata dalla fenomenicità del conoscere sensibile: « *Ad videndum ergo formationem talis verbi* (la purissima intelligibilità delle cose) *in nobis et mentis informationem ad cognitionem sincerae veritatis, sciendum est quod duplex species et exemplar rei debet interius lucere in mente, tanquam ratio et principium cognoscendi rem. Una species accepta a re, quae disponit mentem ad cognitionem ipsi inhaerendo. Altera vero est quae est causa rei, quae non disponit mentem ad cognitionem ei inhaerendo, sed ei illabendo praesentia... Ex exemplari enim accepto a re, habet* (*verbum*) *quod materiale est in ipso, et incompletam similitu-*

(7) *Q. O.*, l. c.
(8) *Ib.*, l. c.
(9) *Ib.*, 12 r.
(10) *Ib.*, 12 v.
(11) *Ib.*, l. c.
(12) *Ib.*, l. c.

dinem ad veritatem rei... Ex exemplari autem aeterno, recipit complementum et informationem perfectam ut sit verbum expressae similitudinis ad rem extra » (13).

2. Della noetica di Enrico sarebbe con ciò tutto detto, se a partire dal *Qdl. IV* e dall'*art. 36* delle *Quaestiones Ordinariae* non si trovassero enunciate nella sua produzione novità quanto mai degne di considerazione.

La prima è la sostituzione della illuminazione con un'analisi riflessiva di iniziativa meramente umana. La seconda, la critica delle *species* intelligibili. A motivo di necessità meramente estrinseche, ci dispensiamo dal seguire la prima (14), e della seconda, che più immediatamente ci interessa, diremo appena per cenni.

Discutendo il problema: *Utrum intellectus coniunctus possit aliquid intelligere* — è l'*art. 21* del *Qdl. IV* — Enrico afferma: « *Ad cuius ulteriorem intellectum est advertendum quod in virtute imaginativa sunt tria, scilicet species impressa,... et ipse actus imaginandi, et tertium est ipsum obiectum imaginatum... Et cum ista tria sint in ea, abstractio tamen non fit neque a specie impressa, quia intellectus speciei materialis impressionem non recipit, quia esset vere alterabilis et transmutabilis sicut sensus... Neque fit abstractio ab actu imaginandi, eadem ratione. Sed solum ab obiecto imaginato... absque omni specie impressiva* » (15).

La critica qui appena abbozzata — « ... *Si qua enim* (*species*) *esset, illa esset ratio concipiendi obiectum sub ratione particularis, sicut et ipsa in se particularis est, et alia numero a specie impressa in intellectu alterius...* » (16) — esplode in tutta la sua potenza nel *Qdl. V, 14,* a proposito del problema: « *Utrum intellectus angeli intelligat res alias a se per suam essentiam an per rerum similitudines an per praesentiam quidditatum earum* ». A dispetto delle limitazioni imposte dai termini del quesito, col caso degli angeli l'intiero problema delle *species* vi è preso in esame. Avviandosi infatti alla conclusione, Enrico scrive: « *Ad propositum igitur descendendo dicimus quod sola vis sensitiva species habet impressas a sensibus et nulla vis intellectiva habet species impressas intelligibilium* » (17).

Una tesi così radicale è da Enrico ampiamente giustificata. Anzitutto per il fatto che la *species intelligibilis* non è per nulla in grado di assolvere il compito per il quale è chiamata in causa. La si incaricherebbe di presentare l'oggetto alla potenza. E come può una determinazione accidentale, soggettivamente ricevuta nelle potenzialità della sostanza, condizionata quindi e particolare, trasmettere ed imporre alla potenza in questione la astratta intelligibilità dell'oggetto?

(13) *Q. O.*, 10 r-v.

(14) Rileveremo solo come per essa, più che di assoluta novità (cfr. *Q. O.*, a. 1, q. 12), si tratta invece di riconosciuta validità. E che ciò non comporti in nessun modo un ritorno all'aristotelismo integrale, lo ha indicato il Paulus J., *Henri de Gand...*, pp. 6 ss.

(15) *Magistri* Henrici Goethals a Gandavo, *Doctoris Solemnis, Socii Sorbonici, ordinis Servorum B. V. M., et Archidiaconi Tornacensis, Aurea Quodlibeta, hac postrema editione commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii Patavini*, Venetiis, 1613, I, p. 200 va.

(16) *Ib.*, l. c.

(17) *Ib.*, I, p. 262 vb.

In quanto particolare, è tutta e solo tale, sicchè se veicolo è, è veicolo di individualità (18). Del resto, come nel caso della conoscenza sensibile è la immediata presenza dell'oggetto a garantire i titoli della *species,* e non viceversa, al punto che « ... *Etsi per agens supernaturale species illa imprimeretur et conservaretur in oculo, praesentia eius non faceret rem sic esse praesentem ut videri posset ab oculo, sed requiritur quod per aliud fiat praesens,...* » così nel caso del conoscere intellettivo è la presenza dell'oggetto che provoca le virtualità dell'intelletto possibile, e per nulla la sua inutile rappresentanza (19).

È chiaro che critiche del genere investono intenzionalmente tutta la teoria della *species,* e non solo la sua particolare applicazione al caso della conoscenza angelica. Enrico stesso ne è del resto consapevole, giacchè dopo aver dotato l'angelo di un *habitus scientialis,* che ricorda le analoghe ammissioni di un Guglielmo d'Auvergne, trova opportuno esporre con tutto comodo l'intiera dinamica della conoscenza umana, introducendola appena con la giustificazione: « *Ad cuius intellectum sciendum quod multo aliter fit immutatio intellectus angeli et nostri, et sensitivae virtutis, ut exeat de potentia in actum* » (20).

L'intelletto umano rimane ancora, come vuole l'aristotelismo, possibile ed agente; e quest'ultimo è ancora richiesto al fine di rimediare alla immaturità, in cui i residui della conoscenza sensitiva si trovano al termine della elaborazione che li fornisce: « ... *Cum intellectus noster possibilis non habeat intellecta nisi a phantasmatibus, eget virtute qua phantasmata, potentia universalia et intellecta, abstrahendo ea a dictis conditionibus materialibus, faciat ea esse actu universalia et actu intellecta; quae appellatur intellectus agens, qui est sicut vis activa in intellectu possibili ad abstrahenda phantasmata a dictis conditionibus* » (21). E tuttavia, *vis quaedam activa in intellectu possibili,* l'intelletto agente di Enrico è ben lontano dall'imporsi come determinante nella dinamica della astrazione. Nella impossibilità di edurre una *species impressa* valida, i suoi titoli sono di fatto privi di valore. Al fine di chiarire la consistenza del suo intervento, anche Enrico si vale della analogia della luce: « *Et est respectus eius, scilicet intellectus agentis ad intellectum possibilem, sicut est respectus lucis ad diaphanum; et ad phantasmata, sicut est respectus diaphani ad colores* » (22); ma è chiaro che tale illuminazione, più che effettiva produttività, è

(18) « Nulla species nata est imprimi in intellectu ab universali, secundum quod est universale in se, sed solum secundum quod habet esse signatum in supposito particulari, quia secundum se non habet existere in rerum natura, sed solum ut signatum in supposito, et nihil natum est agere impressionem suae speciei in alio, nisi secundum quod habet esse per existentiam in rerum natura. Sic autem non potest imprimere nisi speciem particularis sub ratione qua particulare est, quae nunquam est repraesentativa universalis sub ratione qua universale est » (*Ib.*, 259 vb).

(19) « ... Similiter species impressa in intellectu ab alio quam ab ipsa re universali, et conservata in ipso, non potest causare praesentiam rei ut cognoscatur ab intellectu sub ratione obiecti; immo restat adhuc ut per aliud repraesentetur, ita quod per illud repraesentans aut per ipsum obiectum praesentatum reducatur de potentia ad actum intelligendi. Quare, cum nonnisi propter huiusmodi repraesentationem ponitur species impressa in intellectu, vanum est ergo eam ponere in ipso » (*Ib.*, pp. 259-260 ra).

(20) *Ib.*, p. 261 va.

(21) *Ib.*, p. 262 rb.

(22) *Ib.*, l. c.

mera evocazione selettrice. L'intelletto agente non fa di fatto che filtrare una intelligibilità di cui il fantasma è per se stesso, anche se potenzialmente, gravido, a partire dal torbido di condizionamenti concreti accidentali, onde opporla, a mero titolo di oggetto, ad un intelletto possibile per se solo in grado di coglierla.

L'equilibrio della concezione aristotelica è con ciò stesso compromesso. Un intelletto agente improduttivo, non è propriamente agente; così come non è propriamente passivo un intelletto possibile in grado di attingere per sè solo l'oggetto delle proprie naturali cupidigie. D'altra parte, a che tutto proceda convenientemente, è necessario che le singole quiddità si prestino, a loro volta, al gioco, rinunciando a quella radicale elaborabilità, alla quale in un aristotelismo più schietto non possono non tenere. Tutto lascia insomma prevedere che la noetica di Enrico finisca per aprirsi — come di fatto fa — su un universo in cui le essenze sono *assolute* al di sotto delle rispettive condizioni di concretezza (23).

3. Tutto ciò non poteva non provocare l'aspra reazione di parte « tomista ». Quella di Erveo — a parte il problema della misura e dell'indole della sua ortodossia — ha tuttavia caratteri particolari di singolare sistematicità: l'antitesi ad Enrico riassume di fatto, per quanto ci pare, gli intenti della sua prima speculazione.

I testi che pubblichiamo sono tolti dal cosiddetto *De quatuor materiis*, quale ci è conservato dai codd. *Bordeaux 147, ff. 204-275* (=*E*); *Cambridge, Gonville and Caius College 516-302, ff. 1-159* (=*O*); *Roma Vatic. lat. 859, ff. 1-98* (=*T*); *Roma Vatic. Borgh. 315, ff. 1-87* (=*S*); *Venezia Marc. Z. lat. 139* (*2010*), *ff. 6-106* (=*M*); *Worcester Cathedral libr. 69, ff. 264-363* (=*N*) (24).

Di esso cominciamo col dare una presentazione sommaria, ma il più possibile adeguata, valendoci di *M*, giacchè — a quanto pare — è il solo a presentare integralmente l'opera in parola.

(23) Il *Qdl. IV* è del Natale del 1279 e l'*art. 36* delle *Quaestiones Ordinariae* contemporaneo al *Qdl. V* (Natale 1280). È sulla base di tali constatazioni che il Nys (cfr. *o. c.*) pensa che la evoluzione enriciana si effettui sotto il peso della condanna del 1277. E però non si vede in che cosa i termini della noetica di Enrico possono verificare gli estremi di taluno degli articoli condannati. Pare perciò meglio rifarsi, al riguardo, a qualcos'altro di meno tragico. Nel 1279 Egidio Romano disputava la sua serie di *Quaestiones de cognitione angelorum*, recensendo e criticando le tesi enriciane. È a tali critiche che Enrico intende rispondere, soprattutto nel *Qdl, V*, 14. E ciò lo obbliga evidentemente a riprendere a fondo le proprie riflessioni: prende così progressivamente coscienza e della prodigalità di talune eccessive concessioni (la illuminazione), e della inutilità di talaltre complicazioni (le *species intelligibiles*), in un sistema che ha lasciato Platone, non per Aristotele, ma per Avicenna.

(24) Si trovano elencati dal Glorieux P., *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, I, Paris, 1933, n. 64 *c*). — Cfr. et. Stegmüller Fr., *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzburg, 1947, I, n. 351-351, 1; Doucet V., *Commentaires sur les Sentences*, Firenze, Quaracchi, 1954, n. 351-351, 1. Il cod. *Venezia, Marciana Z. lat. 139* (*2010*), che il Doucet aggiunge, è identico a *Venezia, Marciana, cl. IV, 42*, già segnalato e dal Glorieux e dallo Stegmüller. Il Glorieux, a sua volta, segnala un *Tolosa 739*, che stando a quanto ci comunica l'illustre Conservatore di quella Biblioteca, non contiene testi di Erveo.

6 ra Incipit de aliis materiis contra Henricum (25). Magister H. in suo primo quolibet quaerit quaestione prima utrum sit ponere in divinis bonitatem essentialem et personalem. Et arguit primo... (26).

6 ra Et ideo aliter credo esse dicendum. Igitur ad manifestationem huius, duo sunt declaranda...

6 rb Eodem quolibet quaestione secunda quaerit utrum Deus potuerit assumere naturam humanam ab aeterno... (27).
Sed quantum ad istud ultimum non dat rationem...

6 va Eodem quolibet quaestione tertia quaerit utrum Christus sit homo propter unionem corporis et animae ad divinum suppositum vel propter unionem corporis et animae inter se... (28).
Credo quod hoc quod dicit hic est erroneum et contradicit sibi ipsi...

7 ra Eodem quolibet quaestione quarta quaerit utrum separata anima Christi in morte successit ei alia forma substantialis... (29).
È la prima delle questioni che fanno parte della *materia de Christo*. Le fanno seguito i condensati di *Qdl.* II, 2 (7 ra); II, 3 (7 va); III, 6 (7 vb); III, 8 (8 ra); IV, 13 (8 rb); X, 5 (9 va); IX, 8 (11 ra); XII, 10 (11 vb); XII, 12 (12 ra).

12 rb Positis hiis quaestionibus quas iste homo tractavit de unitate formae, intendo nunc dicere de eis illud quod sentio. In principio autem oportet primo tractare quaestionem 13 am quarti quolibet, qua quaeritur utrum in quidditate rerum sensibilium sint plures formae, quia ex illa praecipue dependet solutio aliarum. Quantum autem ad illam non est intentio mea diffuse tractare materiam de formis, quia hoc nimis longum esset. Sed est intentio mea ostendere quod illud quod est proprium istius hominis non habet veritatem, et ipsum improbare...

15 ra Ad alias autem quaestiones ab ista solvendum est eo ordine quo positae sunt. Ad quartam igitur quaestionem primi quolibet... (30).

20 vb Eodem vero primo quolibet quaestione octava (!) quaerit utrum esse creaturae realiter differat a sua essentia...
È la prima del gruppo *de ente et essentia*. Le fanno seguito: *Qdl.* III, 9 (21 ra); X, 7 (21 rb); X, 8 (22 vb); XI, 3 (23 va).

26 ra Ad videndum igitur quomodo sit de esse et essentia in creaturis, oportet videre quid nomine essentiae importetur et quid nomine ipsius esse...

28 vb Ad octavam igitur quaestionem primi quolibet, qua iste homo quaerit... (31).

(25) Il *de aliis* non è necessariamente erroneo, giacchè con tutta probabilità il *de voto religiosorum* costituiva la prima *materia* dell'intiero complesso. Non sempre la numerazione delle questioni quodlibetali enriciane, quale Erveo la fornisce, trova l'esatto corrispettivo nella edizione veneta del 1613. Poichè non riportiamo per disteso il titolo delle varie questioni sunteggiate da Erveo, seguiremo per nostro conto la numerazione in parola, segnalando la divergenza allorchè si tratta addirittura di diverso Quodlibeto.

(26) Il mrg. superiore di *O 1 ra* segnala: *Solutio statim*. La nota è, qui e altrove, dello stesso estensore del codice.

(27) Anche qui *O 1 va* segnala: *Solutio statim*.

(28) Anche qui *O 1 vb* segnala: *Solutio statim*.

(29) Per questa, come per le immediatamente seguenti *O 2 va* segnala: *Solutio infra ... folio ... columna*.

(30) Di tale *materia* abbiamo sottomano una edizione critica, ancora inedita. Essa è rifusa nel *Tractatus de unitate formarum*, di cui contiamo preparare personalmente l'edizione.

(31) Su tale *materia* cfr. Mangiapane S., *Il « De esse et essentia » nel « De quatuor materiis » di Erveo di Nédellec. Studio e testo critico*. È una dissertazione di laurea, inedita, presentata nel 1957 presso la Facoltà di Filosofia del Pontif. Ateneo Salesiano (Roma). Non tutte le conclusioni ivi tratte ci riescono accettabili.

35 ra Praedicto primo quolibet quaestione decima quaerit utrum materia possit esse sine forma... (32).

35 rb Ad istam quaestionem ego dico quod non videtur mihi...

36 va Eodem quolibet quaestione decima prima quaerit utrum peccatum veniale retardet a gloria... (33).
De ista quaestione accipienda est conclusio, quam ipse ponit, et satis potest accipi sua ratio...

36 va Eodem primo quolibet quaestione decima secunda quaerit utrum anima separata naturaliter intelligat se et alia per seipsam an per species... (34).
È la prima del gruppo *de specie et intellectu*. La seguono: *Qdl.* III, 1 (36 vb); IV, 7 (37 rb); IV, 8 (37 vb); V, 14 (38 ra); II, 6 (39 rb); IV, 21 (39 ra); V, 25 (39 vb); V, 26 (40 ra); V, 15 (40 rb); VI, 8 (41 rb); VI, 9 (41 ra); VII, 14 (41 vb); VII, 15 (42 ra); VIII, 12 (42 ra); VIII, 13 (42 rb); IX, 15 (42 rb); XIV, 6 (42 va) (35).

42 va Omnes istae quaestiones pro magna parte motae sunt ad investigandum utrum sit ponere in intellectu speciem intelligibilem...

44 ra Hiis in generali praemissis nunc descendendum est ad quaestiones supra positas...

54 ra Tertio quolibet quaestione decima tertia quaerit utrum daemones videant cogitationes nostras occultas... (36).

54 rb Istam quaestionem adiunxi praecedentibus quia loquitur de eadem materia cum eis. Ad istam autem quaestionem dico quod...

55 ra Quaerit etiam primo quolibet decima quarta quaestione quae sit altior potentia, utrum voluntas vel intellectus... (37).
È la prima del gruppo *de voluntate et intellectu*. La seguono: *Qdl.* I, 15 (56 ra); I, 16 (56 rb); I, 17 (56 va); I, 18 (57 rb); I, 19 (57 va); IX, 5 (57 va); IX, 6 (58 ra); X, 14 (58 rb); X, 15 (58 vb); X, 10 (58 vb); X, 13 (59 ra); X, 9 (59 va); X, 12 (60 va); XI, 5 (60 vb); XI, 6 (61 ra); XII, 26 (63 ra); XII, 27 (63 va); XIII, 11 (64 ra); XIII, 9 (65 va); XIII, 10 (65 vb); XIV, 2 (66 ra); XIV, 5 (67 ra).

67 vb Quia omnes istae quaestiones motae sunt propter difficultatem quae quidem est de motu voluntatis et eius libertate, ut melius ista solvantur et intelligantur, et ut melius sciatur natura actus voluntatis, hic oportet videre primo de obiecto voluntatis, et iuxta hoc de obiecto intellectus; secundo de modo quo voluntas movetur; tertio a quo moveatur; quarto quomodo habeat in potestate sua suum actum. Quantum ergo ad primum sciendum...

71 vb Hiis visis accedendum est ad quaestiones supra positas de voluntate a magistro Henrico. Ad primam ergo quaestionem... (38).

94 ra Primo quolibet quaestione trigesima septima quaerit utrum religiosus a morte resurgens teneatur ad primum votum...

(32) *O 41 vb* riprende a segnalare: *Solutio statim hic.*

(33) *O 43 va* segnala: *Solutio statim.*

(34) *O 43 vb*, per questa, così come per le questioni seguenti, segnala: *Solutio infra ... folio ... columna.*

(35) Da Erveo è segnalata come *Qdl. XIII, 22.*

(36) *O 68 vb* segnala: *Solutio statim.*

(37) *O 70 rb* segnala: *Solutio infra ... folio ... columna.* Su tutta tale *materia* cfr. SCHOELLGEN W., *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Herveus Natalis*, « Abhandlungen aus Ethik und Moral », VI. Bd., Düsseldorf, 1927.

(38) Al f. 93 rb di *M* si trova la soluzione della *q. 12* di *Qdl. X*, inavvertitamente omessa prima.

È la prima del gruppo *de voto religiosorum*. La seguono: *Qdl.* III, 19 (94 ra); XII, 20 (94 rb); XIII, 15 (94 vb); I, 38 (95 vb); III, 21 (95 vb); III, 22 (96 ra); V, 39 (96 rb); VI, 16 (96 rb); VI, 17 (96 va); VI, 18 (96 vb); VI, 19 (96 vb); VIII, 16 (97 ra); VIII, 17 (97 rb); VIII, 23 (97 rb); IX, 27 (97 va); IX, 28 (97 va); XI, 19 (97 vb); XI, 20 (98 ra); XI, 29 (98 rb); XII, 23 (98 rb).

98 va Quia omnes istae quaestionem motae sunt propter votum religiosorum, ut melius appareant quae sunt dicenda in istis quaestionibus, videnda sunt in generali aliqua de voto. Primum est de materia voti. Secundum est de obligatione voti. Tertium est de impletione eius...

99 va Hiis praemissis descendendum est ad quaestiones supra positas...

106 rb Explicit.

Ciò fatto ci tocca dire come abbiamo fin qui scritto « cosiddetto *De quatuor materiis* » per la buona ragione che non riteniamo per nulla adeguato un titolo siffatto. Nei pochi codici in cui lo si ritrova, come per esempio in *E* (f. 203r) e in *T* (f. 15ra), è — per quanto ci consta — apposto da mano diversa da quella dell'estensore del codice stesso, ed è originato, in fondo, da mero equivoco. Copisti o lettori si sono infatti applicati a segnalare sui varii margini la distribuzione interna del testo, ed è da tali note, non sempre attendibili, e per il caso nient'affatto complete, che il titolo in questione è nato. Il cod. *E*, per esempio, lo stesso che dice di *quatuor materiae*, reca ripetute sul margine superiore dei singoli folii le *cinque* indicazioni seguenti: *H*(*erveus*) *c*(*ontra*) *H*(*enricum*) *de formis* (f. 204r ss.), *H. c. H. de esse et essentia* (f. 216v - 217r ss.), *H. c. H. de materia et forma* (sull'unico f. 228ra), *H. c. H. de speciebus* (f. 228v - 229r ss.), *H. c. H. de voluntate et intellectu* (f. 243v - 244r ss.). Il titolo *H. c. H. de materia et forma* segnala la *materia* di un'unica questione; ora di simili *materiae* lo stesso codice ne conserva varie, che inspiegabilmente non rileva.

Analogo è il comportamento di *T*, con l'aggravante che — a parte il problema della composizione stessa del codice — esso non è affatto completo. Lo si riconosce per altro al f. 48rb. Al testo della *materia de esse et essentia* ivi segue immediatamente e senza soluzione alcuna di continuità parte della *materia de materia et forma*: il copista ha saltato inavvertitamente una buona colonna. Una prima mano, avvertito il guaio, lo segnala in margine: *Notandum quod in Herveo hic aliquid deficit;* ed una seconda compiacente sottolinea: *Et verum est*, e si dà a colmare la lunga lacuna coprendo di una grafia minuta i margini disponibili. E questa non è l'unica delle *materiae* che *T* trascura (39).

Assai più saggiamente *M* segnala tutte e singole le *materiae* che nel testo riporta: così la *materia de esse et essentia in creaturis* è la quinta (f. 15vb); sesta è invece la *materia de peccato veniali* (f. 31va); l'ottava la *materia de eminentia intellectus et voluntatis* (f. 50rb).

Da tutto ciò appare anche come non possiamo non ritenere incongrua una eventuale distribuzione in *trattati* del nostro testo (40). La indicazione *tractatus*

(39) Tralascia infatti inoltre e la *materia de bonitate in divinis*, e quella *de incarnatione*, e quella *de peccato veniali*. Ha però il merito di rilevare, solo con *M*, la *materia de voto religiosorum*.

(40) Nonostante i pareri positivi di Duhem P.

la si ritrova — è vero — più volte ripetuta nei codici che abbiamo tra mano. Il cod. *O*, per esempio, reca al f. 22rb: *Secundus tractatus de esse et essentia*, indicazione che in margine un'altra mano riprende: *Incipit secundus tractatus de esse et essentia;* così pure al f. 41vb, nel cui margine si legge: *Tractatus de materia et forma;* così pure al f. 170v s., che contiene gli indici. Il cod. *N* ha anch'esso al f. 280va: *Secundus tractatus de esse et essentia*, indicazione ripresa anche qui in margine da una seconda mano. Il cod. *S* reca, a sua volta, sul margine di f. 16rb, la indicazione: *Hic incipit secundus tractatus de esse et essentia.* E c'è infine di più, giacchè lo stesso Erveo si vale talvolta del titolo in questione (41).

E tuttavia ci pare eccessiva condiscendenza dire trattato la *materia de materia et forma*, giacchè non si tratta in sostanza che del sunto e della critica di *Qdl.* I, 10 di Enrico di Gand. A pari lo sarebbero le *materiae*: *de bonitate in divinis, de incarnatione, de peccato veniali, de cognitione daemonum*, che invece gli indici dello stesso *O* (f. 170v - 171r), così come quelli di *N* (f. 316v), relegano sotto titoli eterogenei (42).

D'altra parte più che con una produzione compassatamente accademica, qui si ha a che fare con qualcosa di più immediato e vivace. Il genere letterario infatti, a cui — a nostro modesto parere — i testi in questione vanno ricondotti, è quello della *reprobatio*, produzione squisitamente polemica. Ciò che Erveo presume di fare e di fatto fa è la critica sistematica delle questioni quodlibetali di Enrico. A tal fine si dà a sunteggiare con tutta oggettività e cura le questioni che ritiene significative, raccogliendo insieme quelle che discutono soggetti affini. Al sunto, o ai sunti, in questione fa seguire una introduzione generale al problema. Alla luce di questa, infine, si dà a ridiscutere le questioni enriciane e a criticare minutamente le argomentazioni che esse mettono in opera. Nel complesso il tutto assume — se ben si osserva — lo schema corrente della *quaestio*, ove i testi contro la tesi sono sostituiti dal singolo o dai varii condensati; il corpo della stessa, dalla *determinatio Hervei* (43), cui fanno capo anche le varie ritrattazioni particolari, nel caso di più questioni; mentre le repliche alle argomentazioni contrarie riferite nei condensati sostituiscono le soluzioni che chiudono ordinariamente lo schema della *quaestio*.

(*Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernique*, VI, Paris, 1954 (1916), pp. 330 ss.), e di Martin R. (*La table des matières de l'ouvrage « De quatuor materiis » d'Hervé de Nédellec O. P.*, « Rev. de Sc. philos. et théol. », 1929 (18), pp. 291-295), che sulla base delle indicazioni fornite dal solo *E*, lo ritengono un tutto integrale in quattro *trattati*, che a loro volta raggrupperebbero questioni originali. Sotto tale titolo è segnalato dal Glorieux P., tra le opere di Erveo, cfr. *Répertoire...* I, 1933, n. 64 *c*).

(41) Così, per esempio, nel *De personis divinis*, cfr. Vat. lat. 862, f. 55 va.

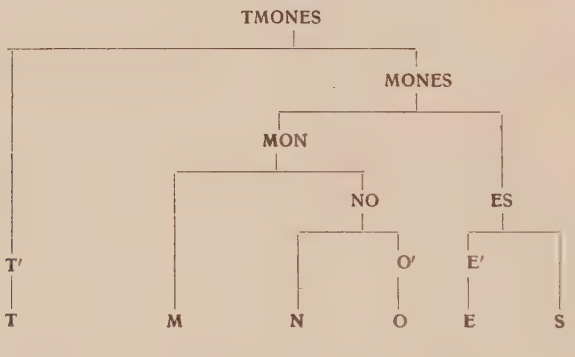
(42) In *O*, per esempio, il titolo *Tractatus de speciebus* copre le due qq. *Utrum materia possit esse sine forma* (*Qdl.* I, 10), e *Utrum peccatum veniale retardet a gloria* (*Qdl.* I, 11); in *N*, il titolo *Primo tractatus de gradibus in forma* copre le qq. *Utrum sit ponere in divinis bonitatem essentialem et personalem* (*Qdl.* I, 1) e *Utrum Deus potuerit assumere naturam humanam ab aeterno* (*Qdl.* I, 2). Si veda inoltre come in *O* 171 *r* siano detti *trattati* il *De verbo*, il *De virtutibus*, il *De peccato originali*, produzioni d'indole assolutamente diversa da quella della nostra opera.

(43) La espressione si trova in *T* 22 *r* e 40 *r*.

Chi condividesse il fin qui detto, non mancherà — ci pare — di preferire al titolo *De quatuor materiis,* quello più adeguato, e del resto coevo, di *Contra Henricum de Gandavo, ubi impugnat Thomam* (44).

4. Dell'imponente insieme di testi che direttamente concernono il nostro tema, e cioè della *materia de specie et intellectu,* non ci è evidentemente possibile pubblicare che ben poco. Introducendoci abbiamo segnalato la importanza di *Qdl. IV, 21* e *V, 14*. Benchè Erveo non si curi granchè della evoluzione del pensiero dell'avversario che prende di mira (45), pure ci pare che tale loro importanza possa comunque sciogliere l'imbarazzo della nostra scelta. Stralciamo pertanto dalla nostra edizione la ritrattazione che Erveo fa di ambedue le questioni, e le pubblichiamo nell'ordine in cui egli ne dice: *Qdl. V, 14; IV, 21*. All'una e all'altra faremo precedere la *determinatio,* la stessa che *M* presenta al f. 42va ss.

I codici impiegati pare derivino tutti da un unico capostipite che non è l'apografo. Appena al di là di esso si distribuiscono tosto in due gruppi relativamente indipendenti, così come intuitivamente risulta dallo schema che segue:



La cosa meriterebbe evidentemente ben più ampie considerazioni; quanto tuttavia abbiamo segnato nell'apparato della nostra edizione ci pare sufficiente ad appoggiarne almeno i dati fondamentali. Di più ci riserviamo di dire in altra sede. Qui ci limitiamo a notare come *T,* pur non essendo granchè corretto, è stato tuttavia rivisto con notevole impegno, come dimostrano le vistose e precise correzioni marginali, che ripetono talvolta corretto quanto nel corpo della colonna è stato difettosamente trascritto, senza addirittura curarsi di espungere la parte

(44) Lo togliamo alla prima fonte del Catalogo di Stams. Cfr. *Laurentii Pignon Catalogi et Chronica, accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis Scriptorum O. P.,* cura G. Meersseman, Monumenta Ord. Fratrum Praedic. Historica, XVIII, Romae, 1936, p. 63, n. 45. — Cfr. et. Simonin H.-D., *Notes de Bibliographie dominicaine: I, la Tabula de Stams et la Chronique de Jacques de Soest,* « Arch. Fr. Praed. », 1938 (8), pp. 193 ss.; II, *Les anciens catalogues d'écrivains dominicains et la Chronique de Bernard Gui,* « Ib. », 1939 (9)., pp. 210 ss.

(45) Piuttosto gli rinfaccia netto, non appena lo può, la contraddizione: « *Item manifeste contradicit ei quod dicit hic in praecedentibus, quia supra posuit...* ». Cfr. *Te* (= testo critico al seguito), p. 151; cfr. et. p. 152.

incriminata. Riesce pertanto valido allorchè lo si ritrova in accordo con *MON* o con *ES*. Meglio piuttosto se con il primo gruppo, ove *M* presenta un testo il più delle volte irreprensibile.

5. Una parola sulla cronologia dei testi in questione. L'ultimo e più qualificato biografo di Erveo, il Guimarães, li assegna agli anni 1304-1307, a dopo il *Commento alle Sentenze*, pertanto, che egli assegna, al seguito del Klibansky e del Koch, agli anni 1302-1303, contro le proposizioni del Martin, che propendeva per il 1304-1307 (46). E tuttavia, la opinione di quest'ultimo, ritenuta *absolument inadmissible* (47), non ci pare purtroppo tale. È infatti fuor di dubbio che il *Commento alle Sentenze* di Erveo tiene conto, nel suo secondo libro, del *Qdl. XV* di Goffredo di Fontaines (48); sicchè, se è vero che questo non è anteriore al 1304, o almeno alla Pasqua del 1303 (49), l'opinione del Martin si trova per ciò stesso giustificata. La cosa è di un certo interesse, perchè il *Contra Henricum* pare anteriore a detto *Commento. In 2 Sent., d. 17, q. 2, aa. 1-3*, e *d. 3, q. 4, aa. 2-4*, riprendono i testi della *materia de specie et intellectu* (50). Di più, *In 1 Sent., d. 8, q. 1*, che a sua volta riprende inequivocabilmente i testi della *materia de ente et essentia*, ha tutta l'aria di rimandarvi esplicitamente, allorchè scrive: « ... *Et hoc sufficiat ad praesens, quantum ad istum articulum* (*quid importat hoc nomen esse*), *quia locutus sum diffuse de hoc* ALIBI » (51); e d'altra parte, allorchè, criticando *Qdl. V, 14*, Erveo scrive: « ... *Potentia intellectiva angeli, sicut et potentia intellectiva animae, differt ab eius essentia realiter et re absoluta. Et quod ipse supponit probasse, Domino concedente, suo loco* IMPROBABITUR » (52), pare non sia ancora in grado di rimandare a *In 1 Sent., d. 3, q. 4*, ove sotto il titolo *Utrum anima sit suae potentiae*, lo ha fatto.

Tutto ciò trova conferma in due note, contenute nel cod. *T*, la prima al f. 22r, la seconda al f. 40r, ove una mano coeva scrive, rispettivamente, *De speciebus. Determinatio Hervei* BACHALAUREI *parisiensis, ordinis praedicatorum, contra magistrum Henricum de Gandavo*, e *De essentia et esse in creaturis. Determinatio Hervei* BACHALAUREI *parisiensis contra Gand.*

6. Finalmente ci si consenta di dire qualcosa sul contenuto dei testi che pubblichiamo. Per quanto sicura e disinvolta, la replica di Erveo alle critiche enri-

(46) GUIMARÃES A. DE, *Hervé Noël. Étude biographique*, « Arch. Fr. Praed. », 1938 (8), pp. 48 s. Dei vari autori citati lo stesso Guimarães fornisce i debiti rimandi.

(47) *Ib.*, l. c.

(48) Cfr. *In 2 Sent., d. 20, q. 1*, con *Qdl. XV, 2*; e *In 2 Sent., d. 2, q. 2*, con *Qdl. XV, 4*. Cfr. al riguardo Loss *R., La dottrina del libero arbitrio nel Commento alle Sentenze di Pietro de Palude O. P. Studio e testi*. Dissertazione di laurea, inedita, discussa nel 1955 presso il Pont. Ateneo Salesiano (Roma), pp. 31*-45*, e 89*-102*.

(49) GLORIEUX P., *Notations brèves sur Godefroid de Fontaines*, « Rech. de Théol. Anc. et Méd. », 1939 (11), pp. 171 s.

(50) I titoli degli articoli citati sono i seguenti: *Q. 2, a. 1 Quid importat abstrahere a phantasmate, a. 2 Quomodo possit talis abstractio fieri, a. 3 Solvitur quaestio praesens, scilicet utrum intelligamus abstrahendo a phantasmate; Q. 4, a. 2 Utrum angelus intelligat per species, a. 3 Utrum illae species sint acquisitae vel innatae, a. Utrum superiores intelligant per species magis universales.*

(51) Ed. Parisiis, 1647, p. 58 *b*. Cfr. et. *In 2 Sent., d. 20, q. 1 e 2*, pp. 261 ss., ove all'inizio della prima si trova un rimando di ugual tenore.

(52) Cfr. *Te*, p. 158.

ciane alla teoria della *species intelligibilis*, non sviluppa dispositivi dialettici particolarmente notevoli: tutto vi è sicuro patrimonio tomista. Alla pretesa di equiparare in tutto e per tutto la dinamica della sensazione e quella della intelligenza, Erveo non poteva non opporre l'evidente eterogeneità dei due casi: « ... *Dicendum quod quantum ad aliqua sic se habet species intelligibilis ad intelligibile, sicut species sensibilis ad sensibile, sed non quantum ad omnia* » (53). Che se è vero che nel caso della sensazione è la immediata presenza dell'oggetto a garantire i titoli della *species*, non lo è meno che nel caso dell'intelletto tale presenza immediata non è affatto richiesta: lo si vede infatti — così come, del resto, anche la immaginativa — manipolare sia l'esistente quanto tutto ciò che di esistenza è privo (54). Che poi la singolarità, cui la *species*, come mera determinazione accidentale, non può certo rinunciare, impedisca ogni riferimento alla universalità, che invece l'intelligenza reclama, è ancora una *fallacia consequentis* (55). Nessuno nega che la *species* sia singolare, appunto come determinazione accidentale di una sostanza individua. E però, da ciò non segue affatto che in tutto e per tutto sia esasperata individualità. Duplice è infatti la dignità che va ad essa riconosciuta: è anzitutto, e a tutto buon diritto, effetto ultimo della intraprendenza degli oggetti esterni, sostanze tutte individuali; ma è anche in grado, in forza della sua stessa consistenza, di rappresentare degnamente l'oggetto che comunque la imprime (56). E la ragione è chiara, giacchè, se determinazione è, lo è in definitiva di una natura immateriale. Questa la riceve certo, e pertanto la particolarizza, ma non può fare a meno di riceverla a suo modo, sicchè, nel caso, particolarizzazione non sarà sinonimo di individualizzazione: « *Singulare... immateriale bene potest per se repraesentari intellectui, etiam secundum suam singularitatem* » (57).

Meno sicura e meno disinvolta appare invece, sulle prime, la impostazione delle argomentazioni positive a pro della ammissione delle *species*. Tutto comincia infatti con un: « *Videtur mihi quod possit probabiliter teneri quod in intellectu sit aliqua species intelligibilis...* » (58), e finisce su un: « ... *Sic ergo videtur quod probabiliter potest teneri quod in anima sint aliquae species rerum* » (59). È vero che nel seguito — a quel che pare — ogni esitazione scompare (60), ma è comunque fuor di dubbio che fa un certo effetto il trovare il cardine della argomentazione tomista ben protetto, in Erveo, dalla compiacente autorità di Aristotele. Chè Erveo dice di poter garantire la necessità della *species* e *ratione* e *auctoritate*. La *ratio* ha in verità ben poco da dire: « *Qua ratione aliqua potentia cognitiva passiva, a suo obiecto requirit aliquam similitudinem obiecti sibi impressam, quae sit ratio cognoscendi et sit alia ab ipsa cognitione, eadem ratione videtur hoc debere convenire omni potentiae cognitivae passivae ab obiecto* » (61);

(53) Cfr. *Te*, p. 152.
(54) *Ib.*, l. c.
(55) Cfr. *Te*, p. 159.
(56) Cfr. *Te*, p. 152.
(57) *Ib.*, l. c.; cfr. et. pp. 159, 167.
(58) Cfr. *Te*, p. 142.
(59) Cfr. *Te*, p. 143.
(60) L'analisi delle funzioni della *species* termina infatti sulla dichiarazione: « *Et sic ubicumque patet quod est ponere intelligibilem speciem in intellectu* » (*Te*, p. 144).
(61) Cfr. *Te*, p. 142.

un siffatto assunto è infatti solo probabile (62). E all'autorità del *De anima* (63) è poi rimesso il diritto di mostrare come, pura potenza in ordine alla conoscenza, l'intelletto possibile diventa in certo modo le cose che conosce, grazie, per cominciare, alla determinazione che lo pone in atto primo rispetto al secondo atto, conoscitivo in senso forte, che, così previamente attuato, l'intelletto sarà in grado di produrre: « ... *Loquens* (*Philosophus*) *specialiter de intellectu, dicit quod cum anima fiat singula, scilicet intelligibilia, fit quodammodo in actu, scilicet modo quo potens operari cum vult est in actu, sed adhuc, ut dicit, est quodammodo in potentia...* » (64).

È forse a motivo di tali misconoscimenti surrettizi, ma non meno pregiudiziali, che nel seguito la *species* di Erveo assume colorazioni non del tutto usitate dal punto di vista, almeno, della perfetta ortodossia tomista. Si tratta, è vero, di accentuazioni appena percettibili, ma che tuttavia non mancano di significato.

È nella descrizione dell'indole e delle modalità dell'intervento della *species* che si ha modo di reperire i termini di tali novità: la *species* non è — per cominciare — causa formale del conoscere intellettivo, in quanto conoscere, nè tanto meno del conoscente in quanto conoscente; è invece una forma attiva o, tanto quanto, un principio efficace di conoscenza. Un termine di paragone, tanto per intendersi? La gravità e il grave si prestano a meraviglia. Quest'ultimo è formalmente in caduta per l'atto stesso di cadere, così come prima di esserlo era grave per la gravità, di cui era soggetto. Tra l'uno e l'altro termine, la gravità si inserisce però con la dinamica efficace che le è propria (65). A parte i difetti dell'esempio — tutti i paragoni, a quanto si dice, zoppicano — la *species* è nei confronti dell'atto conoscitivo, quel che è la gravità nei confronti della caduta; ne è cioè in certo modo la causa efficiente: « *Sic ergo dico quod illa species est aliquo modo causa effectiva ipsius actus intelligendi* » (66). Non si tratta — è chiaro — di un supposto autonomo, indipendentemente efficiente, ma sempre di una *ratio agendi,* di una *forma;* essa ha però tutta in proprio la dignità del *principium effectivum quo agens agit* (67).

C'è di più, giacchè per giunta la *species* manifesta discreta indipendenza, rivelandosi bivalente, quasi un crocevia. È vero quanto se ne è detto fin qui: essa è il principio grazie al quale... *homo se movet ad intelligendum;* si aggiunga infatti alla *species* la voglia o la volontà di valersene, e il conoscere attuale diventa un fatto (68). Non è però meno vero che talvolta della *species* si vale, non tanto il soggetto di cui è forma, quanto l'oggetto di cui è comunque l'effetto. Più di una volta infatti, allorchè dopo una qualsiasi stasi, l'uomo ritorna alle proprie attività conoscitive, lo fa, più sotto le suggestioni dell'oggetto, che non sotto la spinta della propria iniziativa. Da questo punto di vista, la *species* serve piut-

(62) *Ib.*, l. c.
(63) III, 4, 429 *b*, 6 ss.
(64) Cfr. *Te*, p. 143.
(65) Cfr. *Te*, p. 144.
(66) *Ib.*, l. c.
(67) *Ib.*, l. c.
(68) « Talis species quandoque est principium mediante quo homo se movet ad intelligendum, ut quando aliquis factus est in actu intelligendi aliquid, et factus est in actu volendi considerare hoc vel illud, tunc homo per actum volendi utitur ista specie vel illa prout sibi placet et utens sic specie hac vel illa se movet ad intelligendum » (*Te*, p. 144).

tosto ciò che rappresenta, che non colui che la possiede: « ... *Talis species est principium per quod, non movet se homo ad intelligendum, sed est principium per quod vel ipsum obiectum extra, vel conservans tales species, vel aliquas res extra qualitercumque ordinans ad hoc quod talis species agat, movet ad intelligendum* » (69).

È evidente la esaltazione di singolari quanto proprie dinamicità della *species*: si sarebbe tentati di dire che su di essa siano passate quelle già spettanti in proprio all'intelletto da essa specificato. È in ogni caso indubbio che la *species* di Erveo non è più tanto e solo la prima attualità dell'intelletto possibile, quella che toglie tale potenza dalla indeterminazione della mera ed universale apertura, dandole in se stessa la specificazione che attende; quanto un principio formale dinamico, con virtualità proprie (70). Anche qui: un'analogia, la medesima che propone poco più in là lo stesso Erveo. La *species* è per più di un verso simile all'*habitus principiorum*, con l'evidente differenza che questo regge dall'alto il processo illativo, mentre la *species* lo inizia e lo provoca dal basso: « *Species pertinent ad habitum qui dicitur intellectus principiorum* » (71).

Tutto ciò non è senza conseguenze. Erveo paga infatti lo scotto della esasperata dinamicità della *species*, con la contropartita della deprimente passività che riserva all'intelletto, lontano retaggio forse di Goffredo di Fontaines: « *Intellectivum autem, sicut et intelligere, licet significetur per modum activi, non tamen est secundum rem activum, sed passivum; nam ex hoc dicitur aliquid intellectivum, quod natum est recipere actum intelligendi* » (72).

Ciò era prevedibile. Lo era invece meno, almeno sulle prime, la ripresa da parte di Erveo del tema caro a Giovanni Duns Scoto, in fatto di rapporti tra potenza ed oggetto in sede di conoscenza: quest'ultimo starebbe alla prima quale *movens mobili*. Si ricorderà la replica capitale del dottore francescano a Tommaso d'Aquino, consegnata nella prima parte della terza distinzione del primo libro della *Ordinatio*, alla q. 3a. A Tommaso, che per suo conto ritiene quale oggetto proporzionato proprio dell'intelletto umano, la quiddità delle cose sensibili (73), il dottore francescano rinfaccia proprio che « ... *Congruentia... quae adducitur pro illa opinione, nulla est. Potentia enim et obiectum non oportet assimilari in modo essendi: se habent enim ut motivum et mobile, et ista se habent ut dissimilia, quia ut actus et potentia* » (74). Ora, anche Erveo fa proprio tale punto di vista. Lo si potrà vedere a tutto agio nell'ammirabile ritrattazione di *Qdl. IV, 21*, che pubblichiamo più in là: « *Obiectum intellectus comparatur ad ipsum sicut movens ad mobile* » (75). In fondo, ciò non poteva non avvenire, giacchè la manomissione dell'unità organica che è l'intelletto possibile in atto primo, non poteva non condurvi (76).

Ma, anche qui, la cosa non è senza conseguenze. Ciò che, in ultima analisi,

(69) Cfr. *Te*, p. 144.
(70) Cfr. *Te*, pp. 153 s.
(71) Cfr. *Te*, pp. 145 s.
(72) Cfr. *Te*, p. 151.
(73) È a *S. theol., I, q. 84, a. 7, c.; q. 85, a. 1, c.*, che Giovanni Duns Scoto si riferisce.
(74) Ed. Vaticana, t. III, p. 74, n. 120.
(75) Cfr. *Te*, p. 161.
(76) Cfr. *Te*, pp. 165 s.

Giovanni Duns Scoto contestava a Tommaso d'Aquino, non era tanto il fatto che la astrazione definisse in sostanza il nostro conoscere di fatto, quanto piuttosto la presunzione che tali necessità si ritenessero sì assolutamente perentorie da definire i titoli e i limiti del nostro diritto. È dopo tutto fatale che anche Erveo, dicendo dello stesso soggetto, parli della astrazione come delle modalità del conoscere umano *pro statu praesentis vitae*: « *Quod... primo et per se obiectum intellectus nostri coniuncti, secundum statum et cursum naturalem praesentis vitae sit natura et quidditas rerum sensibilium, patet quia...* » (77).

Da tutto ciò si intravvede forse anche il perchè la replica di Erveo alla critica enriciana della *species intelligibilis* non ha lasciato traccia nelle riflessioni di un Durando da S. Porciano o in quelle di un Giacomo di Metz, per non dire che di soli esponenti dell'ambiente domenicano, il solo — in linea di massima — potenzialmente « tomista ».

7. Le poche note redatte fin qui non danno certo l'idea della imponenza e della importanza dell'opera di Erveo, da cui togliamo i pochi testi che pubblichiamo più in là. Ci si permetta sottolinearla, per concludere, solo estrinsecamente, suggerendo il confronto della stessa con le produzioni analoghe di Roberto di Colletorto e di Bernardo d'Auvergne. Al fine di facilitare la cosa, e anche perchè di essa contiamo occuparci per quel che merita in altra sede, qui ci limitiamo a dare qualche estratto della *reprobatio* dell'uno e dell'altro autore, ai danni di *Qdl. IV, 21* di Enrico. Per il primo utilizziamo il cod. *Vatic. lat. 987*, per il secondo i codd. *Vat. Ottob. lat. 471* e *Parigi Naz. lat. 1465*.

Roberto di Colletorto:

Il brevissimo condensato copre i due terzi della colonna 36rb (78). Nella seguente, 36va, e nei primi due terzi della 36vb, si trova la *reprobatio*, che è tutta e solo qui:

Contra, cum intellectus possibilis sit tabula nuda et nihil potest agere antequam sit actu, antequam intellectus possibilis intelligat, oportet quod species abstrahatur a phantasmatibus et reponatur in intellectu possibili, ut ea sit in actu. Cum ergo illa

(77) Cfr. *Te*, p. 162. Giacchè è evidente la trascendentalità di tali tesi, si potrà forse credere che Erveo sia di fatto sopraffatto dalla influenza scotista. Non lo è. Si veda — in attesa di meglio — con quanta saggia perizia discute più in là di un *duplex esse naturae* (cfr. *Te*, p. 162). Neppure un cenno ad Avicenna, il che non può non essere sintomatico.

(78) Assai istruttivo è anche il confronto tra le scarne recensioni dei due autori in parola, con gli imponenti condensati di Erveo. A mero titolo di esempio si veda qui parte di quello che Roberto premette alla propria *reprobatio*: « *Eodem quolibet, quaestione qua quaerit utrum intellectus coniunctus possit aliquid intelligere, dicitur quod intellectus materialis ab obiecto nullam recipit speciem impressam, sed solum expressam, qua de potentia intelligendi fiat actu intelligens. Nec intentiones imaginatae movent ut obiecta intellectum materialem, nisi quando efficiuntur in actu universales per intellectum agentem, et per hoc fit in intellectu potentiali, non sicut in subiecto sed sicut in cogitante. Intellectus enim agens...* » (Vat. lat. 987, f. 36rb). — Di tutt'altra indole sono quelli di Erveo. Ecco appena l'inizio del condensato di *Qdl. V, 14*: « *Quinto quolibet quaestione decima quarta quaerit utrum angelus cognoscat alias res a se per propriam essentiam aut per rerum similitudines. Et arguit quod neutro modo... Contra... Re-*

species imprimitur intellectui possibili, facit (?) necessario quod in eo sit species impressa. — Item species expressa est verbum mentis, sed impossibile est verbum gigni (?), nisi sit species in intellectu possibili, a qua gignatur... — Item intentiones quando efficiuntur universales actu per intellectum agentem, accidentia sunt. Accidentis autem esse est inesse. Igitur oportet quod sint in aliquo sicut in subiecto... — Item si non essent in intellectu possibili, nisi sicut in cognoscente, tunc possunt esse in voluntate sicut in subiecto, quod est omnino falsum... — Item recipi aliquid obiective ab intellectu possibili est illud cognosci ab intellectu. Ergo intellectus cognosceret propositionem prius quam inesset ei, et ita prius ageret quam esset in actu, quod est omnino falsum. — Item obiectum imaginatum, vel vocat ipsam rem, vel speciem rei. Non potest dici quod ipsa res, quia secundum ANSELMUM, *Monologio c. 63*, in hominis cognitione... — Item res imaginata non potest agere in anima nisi per speciem. Lapis enim... — Item etiam si fieret abstractio a specie impressa in imaginativa, non propter hoc reciperet intellectus rei materialis impressionem, quia non eadem species, quae est in imaginativa, fit in intellectu, quia accidentia non migrant a subiecto... — Item si illud idem sit cognitum ab intellectu et ab imaginativa, loquendo de cognitione directa, non reflexa, igitur idem re esset universale et particulare, quod falsum est. — Item obiectum visus est accidens, scilicet color, obiectum intellectus est quidditas rei materialis. Ergo non sunt idipsum necessario. — Item quod dicit obiectum imaginativae esse singulare ut est in anima tantum, falsum est, quia tunc non possem imaginari hominem agentem nunc Romae... — Item quod dicit intellectum possibilem conspicere obiectum suum in phantasma sine omni specie, est similiter falsum, quia ut ostensum est, antequam sit in actu per speciem nihil potest agere. — Item quod dicit quod illa species esset ratio concipiendi obiectum sub ratione particularis, dicendum quod non dicit verum, quia illa species quae est abstracta per intellectum agentem a conditionibus individuantibus, non repraesentaret ipsum obiectum ut est hic et nunc... — Item quod intellectus intelligat primo secundum se obiective speciem universalem abstractione a phantasmate, est impossibile... — Item si medium quo imaginamur sit singulare, et medium quo intelligimus sit universale, et potentiae sunt diversae, satis concludit diversitatem (!) inter actionem, qua intelligimus singularia et qua imaginamur; et sicut in imaginativa oportet ponere speciem impressam, sic in intellectu... — Quod vero in eadem quaestione dicit quod intellectus non intelligit singularia nisi per reflexionem approbo. Conclusio enim quam probat placet, sed quaedam adducit quae non oportuit, et illa reprobo ut patet ex dictis.

BERNARDO D'AUVERGNE:

Il condensato occupa all'incirca una colonna e mezza di testo: *Vatic. Ottob. lat. 54 va-b, Parigi Naz. lat. 65 ra-b.* La *reprobatio* segue immediatamente:

Conclusio principalis vera est, quia experimur nos intelligere. Quia intelligere est cognitio qua aliquid cognoscitur in universali, non secundum conditiones particulares. Nos autem multa sic intelligimus. Nam diffinimus rosam, non habens respectum ad hanc

sponsio: In ista quaestione intendo reducere verba istius ad hunc ordinem, intendo ergo ponere primo quomodo ipse ostendit quod necesse sit ponere in intellectu angeli aliquid sibi inhaerens, per quod intelligit tam se quam alia a se. Secundo quomodo ipse ostendit hoc inhaerens non esse species impressas. Tertio quomodo ipse concludit hoc esse habitum scientialem. Quarto quomodo secundum eum per talem habitum sit intelligibile praesens intellectui angeli. Quinto quomodo intellectus angeli reducatur in actum intelligendi per talem habitum. Sexto quomodo applicat praemissa ad solutionem quaestionis propositae. Septimo quomodo ostendit ea quae sunt contra positionem de speciebus impressis non esse contra positionem suam de habitu scientiali. — Quantum ad primum... » (*M* 38ra, il testo è però stato corretto sulla base di tutti gli altri mss. sopra segnalati).

vel ad illam. Cognoscimus etiam intentionem generis et speciei, quae abstrahunt ab hic et nunc. Unde certum est nos intelligere; unde dicta sua sunt vera usque ad locum ubi dicit intellectum passivum. Quia, si intelligeret eum pure passivum in receptione speciei, verum est quod intellectus possibilis ita recipit speciem ab obiecto quod nihil agit, sed pure recipit. Sed recepta specie, quia iam in actu factus est, agit et operatur et intelligit. Nisi enim intelligere quaedam actio esset, non diceret PHILOSOPHUS, *IX Metaphysicae*, quod sunt quaedam actiones transeuntes et quaedam manentes, ut velle et intelligere. Unde distinctio esset multum impropria, nisi actions manentes sint ita proprie actiones suo modo, sicut transeuntes. — Praeterea passio vera nunquam est perfectio patientis, nec etiam passio quae est idem quod receptio... Sed secundum omnes intelligere est perfectio intellectus. Ergo intellectus intelligendo non pure patitur. — Praeterea omnis forma, praecipue immaterialis, habet aliquam actionem, cum agere sit formae. Non est autem dare aliam operationem vel actionem intellectus nisi intelligere. Ergo intelligere... — Quod autem dicit quod intellectus recipit speciem ad quam est in potentia et non transmutatur, verum est transmutatione naturali, quae est alteratio... — Quod autem ponit duplicem speciem in sensu, verum dicit, licet improprie nominet... — Quod dicit speciem expressam non esse in subiecto, non est verum... — Quod autem dicit intellectum non indigere specie impressa, patet ex dictis non esse verum, ut ostensum est supra in II quolibet quaestione septima. — Quod autem dicit quod res extra movent intellectum, verum est, sed non secundum quod sunt extra, sed secundum quod sunt intra per actus sensus et phantasiae... — Quod autem dicit quod intentiones, quae movent intellectum possibilem, sunt in eo non sicut in subiecto, sed sicut in cognoscente, ostensum est hoc esse falsum, immo magis sunt in eo sicut in subiecto... — Quod autem postea dicit quod non fit abstractio ab actu imaginationis, sed ab imaginato, dicendum quod fit ab imaginato non simpliciter, sed ut cadit sub actu imaginationis, quia... — Quod postea dicit quod, si intellectus intelligeret per speciem impressam, illa non esset ratio cognoscendi universale, sed singulare, dicendum quod species, quae est abstracta a conditionibus materialibus, est sufficiens principium cognoscendi universale. Non enim quaelibet singularitas impedit intellectionem, sed materialis tantum, quia... — Ad alia quae dicit, patet per dicta, quia illa quae dicit de cognitione singularium stare possunt.

Nell'apparato abbiamo fatto uso delle abbreviazioni seguenti:

corr = corrigit, correctum.
mrg = in margine.
sv = supra versum.
vc = vacat.
it = iterat.
om = omittit, omissum.
omh = om. per homoioteleuton.
exp = expungit, expunctum.
quo)modo = post *quo* addit *modo*.
quo(modo = ante *modo* addit *quo*.

(*Determinatio Hervei de intellectu et specie*)

Omnes istae quaestiones pro magna parte motae sunt ad investigandum utrum sit ponere in intellectu speciem intelligibilem, quae sit alia ab actu intelligendi, et quomodo se habeat talis species, si ponatur, et verbum et actus intelligendi et habitus qui dicitur scientia. Et ideo conveniens est aliquid de praemissis tractare, antequam descendatur ad quaestiones de hac materia supra positas. 5

1 motae : notae *S* motae s. pro m. parte *inv M* sunt motae *inv E* utrum *om E* — 2 in : intellectum *exp M* — 4 praemissis) *22rb T* — 5 quaestiones : quaestionem *S*

Primo ergo inquirendum est utrum sit ponere speciem in intellectu, et quomodo se habeat ad actum intelligendi. Secundo quomodo talis species se habeat ad habitum qui est scientia. Tertio quomodo se habeat verbum ad actum intelligendi. De comparatione vero scientiae ad verbum et ad actum intelligendi, praetermitto quia constat apud omnes habitum, qui dicitur scientia, esse diversum ab utroque. Quarto vero, quia magna briga est de hoc quod dicitur quod quaedam sunt operationes manentes in agente, et quaedam transeuntes in exteriorem materiam sive in aliud, dicetur aliquid de hoc.

(I. *De specie, an sit, quid sit.*)

Quantum ergo ad primum videtur mihi quod possit probabiliter teneri quod in intellectu sit aliqua species intelligibilis, diversa ab actu intelligendi. Hoc autem probabiliter potest persuaderi et ratione et auctoritate. Ratione sic, quia qua ratione aliqua potentia cognitiva passiva a suo obiecto requirit aliquam similitudinem obiecti sibi impressam, quae sit ratio cognoscendi et sit alia ab ipsa cognitione, eadem ratione videtur hoc debere convenire omni potentiae cognitivae passivae ab obiecto. Sed in imaginativa oportet ponere aliquam similitudinem obiecti, diversam ab actu imaginandi, quae sit ratio ipsi imaginativae quod imaginetur. Ergo oportet ponere in omni potentia cognitiva passiva ab obiecto aliquam similitudinem obiecti, praeter actum cognoscendi, quae sit ratio cognoscendi. Et per consequens sequitur quod haec debeat poni in intellectu possibili. Maior videtur probabilis. Minorem probo, videlicet quod in imaginativa sit aliqua similitudo obiecti imaginati, alia ad actu imaginandi, quae sit ratio cognoscendi ipsum imaginatum, quia constat quod, abeunte sensibili exteriori, manet aliquid impressum in imaginativa, per quod postea contingit imaginari et memorari ipsam rem prius sensatam. Nec potest illud remanens in imaginativa esse actus imaginandi, quia tunc nulla impressio remaneret in imaginativa de re sensata, nisi quamdiu imaginaretur, quod falsum est quia sequeretur quod postquam aliquis dimitteret imaginari, non maneret in eius imaginativa aliquid, per quod postea posset eamdem rem imaginari, quod patet esse falsum. Quod autem talis impressio remanens, sit ratio imaginandi rem imaginatam, patet quia talis impressio de nullo alio servit, nisi ut habens eam per eam imaginetur, sive memoretur rem prius sensatam. Sed illud est ratio imaginandi per quod imaginans imaginatur. Ergo etc. Et sic videtur ostensa minor.

Sed adhuc posset aliquis dicere quod similitudines sensibilium, quae remanent ab entibus sensibilibus, non sunt in imaginativa, vel quacumque alia vi cognitiva interius existente, sed sunt in aliqua parte cerebri sicut in subiecto, in qua nulla est vis cognitiva; et quod tales species existentes in tali parte cerebri movent virtutem imaginativam ad actum imaginandi, sicut species in speculo movent visum ad actum videndi, ita quod in imaginativa nihil imprimitur nisi actus imaginandi.

Sed hoc non sufficit, quia si tales species existentes in alia parte cerebri ab imagi-

1 speciem) *39va S* in *om O* — 2-3 talis ... quomodo *omh M* — 6 operationes sunt *inv T* — 7 et *om S* sive : aut *T* sive) etiam *NT* — 8 hoc) *52rb O* — 9 probabiliter) *42vb M* in *om O* — 11 et[2] *sv E* — 12 aliqua : aliquam *S* potentia *om E* cognitiva : cognoscitiva *T* — 13 sit[1]) sibi *T* — 14 hoc : hic *S* debere *mrg T* cognitivae *exp T* in *sv E* — 16 quod : quia *S* imaginetur : imaginatur *N* — 18 quae ... cognoscendi *omh T* — 18 haec : hoc *S* debeat : debeant *O* — 19 videlicet : scilicet *T* — 20 imaginativa) *303ra N* — 21 sensibili : sensu *M* — 22 contingit : convenit *T* — 23-24 actus esse *inv T* — 25 postquam : postea *M* postquam aliquis : si aliquis postea *T* — 26 re (maneret *T* eius *om N* per quod : quo *T* — 28 rem : ratione *E* imaginatam : imaginativa *E* — 32-33 ab entibus : abeuntibus *T* — 33 in *sv T* vi *sv E* interius) exterius *N* — 35 cognitiva : cognoscitiva *T* quod *om T* virtutem : vim *T* — 36 in *sv T* — 38 sufficit) *22va T* si : dicendum *S* alia : aliqua *T* alia (ab *T* — 38 ab imaginativa : ad imaginandum *E*

nativa, moverent eam ad imaginandum, sicut species existens in speculo movet visum ad videndum, tunc, sicut visio terminatur ad speciem, quae est in speculo, sicut ad obiectum visum, nec terminatur ulterius ad rem, cuius illa species est similitudo, ut ipsam rem cuius est similitudo videat, ita etiam tunc imaginativa uteretur illis speciebus ut obiectis imaginatis. Hoc autem est falsum, quia experimur in nobis quod quando imaginamur sive memoramus, non memoramur aliquas species, sed magis aliquam rem prius sensatam. Ergo oportet quod illa species rei prius sensatae, per quam aliquis imaginatur rem absentem, non sit in alia parte cerebri ab illa in qua est virtus imaginativa, et se habeat ut obiectum extrinsecum movens, sed oportet quod sit in ipsa imaginativa ut ratio imaginandi aliquid aliud a se.

Praeterea, omnes ponunt in intellectu habitum scientiae, per quem prompte recte consideramus de rebus scibilibus. Sed talis habitus, vel est similitudo rei scibilis, vel non est sine tali similitudine, sive specie. Ergo videtur debere poni in intellectu aliqua species praeter actum intelligendi.

Auctoritate hoc idem videtur, quia ARISTOTELES ponit *III De anima* species rerum cognitarum in anima, loco eius quod ponebat antiqui ipsas res. Sed antiqui non posuerunt quod res, quas ponebant in anima, essent ipsum cognoscere, sed principium cognoscendi. Ergo et PHILOSOPHUS non intendit quod species, quas ponit in anima, sint ipsum cognoscere, sed principium cognoscendi.

Item, *III De anima*, loquens specialiter de intellectu dicit quod cum anima fiat singula, scilicet intelligibilia, fit quodammodo in actu, scilicet modo quo potens operari cum vult est in actu, sed adhuc, ut dicit, est quodammodo in potentia, sed non sicut ante addiscere vel invenire. Quando ergo dicit quod cum anima fiat singula..., quaero utrum intelligit animam fieri singula intelligibilia per aliquam similitudinem rei, aliam ab actu intelligendi, aut per actum intelligendi. Si dicatur primo modo, habetur propositum, scilicet quod in intellectu est aliqua similitudo alia ab actu intelligendi, quae communiter dicitur species intelligibilis. Si dicatur secundo modo, contra ipse dicit quod sic facta in actu est in potentia, sicut potens operari est in potentia ad operandum; et per consequens intentio sua est quod sic facta in actu, est in potentia ad actum considerandi. Sed quod factum est in actu considerandi, sive intelligendi, non est in potentia ad actum intelligendi. Ergo secundum illud fieri, deducit ibi PHILOSOPHUS quod, cum anima fiat singula, non fit anima singula intelligibilia per actum intelligendi. Ergo relinquitur quod PHILOSOPHUS intendat in illo loco animam fieri singula intelligibilia per aliquas similitudines intelligibilium, alias ab actu intelligendi. Sic ergo videtur quod probabiliter potest teneri quod in anima intellectiva sint aliquae species rerum, praeter actum intelligendi. Et ex hoc patet quomodo tales species se habeant secundum identitatem et diversitatem ad actum intelligendi, quia ex dictis patet quod sunt diversa re ab invicem.

Quantum vero ad causalitatem, sciendum quod species illa non est causa formalis

2 terminatur visio *inv E* — 3 rem *om T* similitudo) *52va O* videat : videant *E* videantur *OM* — 5 autem *om E* — 6 non) non *it O* — 6-7 aliquam rem ... sensatam : aliquas res ... sensatas *T* — 7 illa : istae *T* quam *om O* quod *N* quas *T* — 8 qua : quae *O* — 9 imaginativa) *39vb S* habeat : habeant *T* obiectum *sv T* sit : sint *T* ipsa *om T* — 9-10 et se habeat ... imaginativa *omh N* — 10 aliquid *mrg T* — 11 Praeterea : Propterea *MONES* recte : ratione *E* — 12 habitus *om E* — 13 sine) scientiae *E* specie : species *O* — 13 aliqua : aliquas *S* — 16 quod : quae *O* quo *MNES* — 18-19 Ergo ... cognoscendi *omh T* et : etiam *M* sint : sit *MONS* — 20 fiat) vel sciat *T* — 21 scilicet : id est *T om O* — 22 est in actu *om T* est² *om S* quodammodo est *inv T* non *om E* — 23 ante *om E* quaero) *43ra M* — 24 aliam *om S* — 26 in *om MO* intellectu : intellectum *M* aliqua *om T* — 27 intelligibilis *om T* — 28 in¹) *234rb E* est *om M* — 28-29 sicut ... potentia *omh T* — 30 considerandi : cognoscendi *T* — 31 secundum : cum *S* deducit : de quo *T* de quo dicit *E* dedit *S* — 32 dicit (quod *T* cum *sv N* — 32-34 per ... intelligibilia *mrg T* — 34 alias : aliam *MONS* alia *corr sv* alias *E* Sic *om T* — 35 species : similitudines *T* — 36 species tales *inv T* — 39 illa *sv T* formalis causa *inv S*

actus intelligendi; nec est illud quo formaliter intelligens est intelligens; licet sit forma aliqua ipsius intelligentis; immo solo actu intelligendi intelligens est formaliter intelligens; sed per speciem intelligit intelligens sicut per principium effectivum, sicut etiam grave descendens, est formaliter grave sola gravitate, et formaliter descendens solo descensu. Grave tamen bene est descendens gravitate, non formaliter, sed effective, supposito quod gravitas sit aliquo modo causa effectiva motus gravis. Sed utrum, ex hoc quod gravitas ponitur causa motus gravis deorsum, sequatur quod grave moveat se, praetermitto. Sic ergo dico quod illa species est causa effectiva aliquo modo ipsius actus intelligendi, non sicut suppositum movens, sed sicut ratio agendi, sive principium activum quo agens agit.

Advertendum tamen quod secundum talem formam, quae sic dicitur principium alicuius actus secum existentis in eodem subiecto, sicut lumen vel calor est causa raritatis in aëre et aqua, in quibus sunt lumen et calor, quia nec aër nec aqua posset rarefieri nisi mediante calore, vel lumine, vel saltem aliquo motu locali existente in eis, quandoque dicitur subiectum talis formae agere et movere se per eam, sicut animal per appetitum alicuius rei movet se ad assequendum illam rem; quandoque vero dicitur suppositum, in quo est talis forma sicut in subiecto, secundum talem formam agere vel se movere, sicut quando ignis mediante calore rarefacit aquam, licet calor existens in aqua sit aliquo modo causa effectiva raritatis, non tamen dicitur quod aqua rarefacit se, sed dicitur quod ignis, mediante calore impresso aquae ad ipso, rarefacit aquam, ita quod calefaciendo ex consequenti rarefacit. Sic etiam talis species quandoque est principium mediante quo homo se movet ad intelligendum, ut quando aliquis factus est in actu intelligendi aliquid, et factum est in actu volendi considerare hoc vel illud, tunc homo per actum volendi utitur ista specie vel illa, prout sibi placet, et utens sic specie hac vel illa, se movet ad intelligendum, sive hoc fiat per hoc quod anima moveat se per tales species, non mediante motione phantasmatis, sive hoc fiat per hoc quod homo per tales species, una cum actu volendi, moveat phantasmata, a quibus postea moveatur intellectus possibilis, de quo ad praesens non intendo discutere quia specialem difficultatem habet. Quandoque vero talis species est principium per quod non movet se homo ad intelligendum, sed est principium per quod vel ipsum obiectum extra, vel conservans tales species, vel aliquas res extra qualitercumque ordinans ad hoc quod talis species agat, movet ad intelligendum.

Et hoc verum est quotiescumque homo de novo exit in actum intelligendi, postquam non actu consideraverat aliquid. Tunc enim sicut ignis movet aquam ad raritatem mediante calore, ita obiectum, vel conservans ipsam speciem, vel aliquid aliud extrinsecum qualitercumque coadunans, movet hominem ad intelligendum mediante specie.

Et sic ubicumque patet quod est ponere intelligibilem speciem in intellectu, diversam ab actu intelligendi, et qualiter se habeat in causalitate respectu actus.

1-2 formaliter ... intelligentis *mrg T* — 2 aliqua *om MN* ipsius : illius *E* est (intelligens *it O* intelligens formaliter *inv S* intelligens[1]) *52vb O* — 3 per[1] *om E* intelligens : intellectus *E* per[2] *om E* effectivum *om M* effectivum) *303rb N* — 4 est ... descendens *omh E* et *om S* — 6 causa *om S* effectiva : effective *S* — 6-7 Sed ... gravis *mrg T* utrum *om N* — 8 actus) *22vb T* — 13 aqua et aëre *inv N* posset : possit *T* — 13-14 rarefieri nisi : referri nec *corr mrg* rarefieri nisi *E* — 15 talis : tali *E* — 18 sicut) *40ra S* — 19 effectiva causa *inv E* raritatis : caliditatis *E* raritatis effectiva *inv T* — 20 rarefacit : calefacit *E* — 21 rarefacit : calefacit *E* — 23 intelligendi ... actu *mrg T* est *sv M* — 24 ista : illa *T* illa : ista *T* prout : ut *S* — 25 fiat hoc *inv S* — 27 species *om E* — 29 quandoque : quando *S* non (est *sv T* non *exp T* — 30 vel *om E* — 31 agat *om S* — 33 hoc : licet *E* verum : verbum *E* est *om E* postquam : priusquam *S* — 34 consideraverat : consideraverit *S* raritatem) *43rb M* — 37 ubicumque : utrumque *T* intelligibilem : intelligibile *T* diversam : diversum *E* — 38 actus) *53ra O*

(II. *De comparatione speciei ad scientiam.*)

Quantum vero ad secundum, videtur mihi quod species, proprie loquendo, non sit habitus qui dicitur scientia, sed magis pertinet ad habitum principiorum qui dicitur intellectus. Ad cuius evidentiam praemitto tria.

Primum istorum trium est quod in processu intellectus nostri in intelligendo, est considerare triplicem gradum, quorum primus est quod in intellectu nostro de rebus, quae natae sunt nostrum intellectum immediate, movere, sicut est color, vel corpus, vel aliquid tale, fit quaedam simplex et confusa apparitio, similis apparitioni, quae fit in sensu exteriori, in hoc differens quod sensui apparent res particulariter, intellectui autem apparent universaliter. Et ista prima apparitio ipsius intelligibilis est confusa et imperfecta apprehensio ipsius quod quid est, sive ipsius quidditatis; non autem est perfecta apprehensio eius quod quid est, quae fit per definitionem ipsum quod quid est explicite manifestantem, quia talis cognitio non attingitur, nisi post multum discursum, componendo et dividendo. Licet enim definitio, puta animal rationale mortale, sit oratio imperfecta, non habens copulam verbalem affirmativam vel negativam, circa quam proprie consistit compositio et divisio intellectus, nihilominus tamen non attingitur nisi post discursum rationis formantis talem compositionem et divisionem. Quando vero dico quod talis simplex apparitio est confusa apprehensio ipsius quod quid est, non accipio quod quid est prout tantum invenitur in genere substantiae, quae substantia est simpliciter quid et ens, alia vero magis sunt entis quam entia; sed accipio ipsum prout invenitur etiam in accidentibus in quibus est aliquo modo quod quid est.

Facta autem tali apparitione confusa de aliquo, puta de motu, vel quantitate, vel aliquo tali, sequitur secundus gradus, qui est componere et dividere talia sic confuse apprehensa, in quibus quidem compositionibus et divisionibus sunt quaedam quibus statim acquiescit intellectus assentiendo, et quaedam a quibus statim dissentit, quia statim apparet intellectui virtute luminis naturalis, una cum praedicta apparitione confusa praesupposita, veritas talium conceptuum complexorum, sicut huius quod dico: motus est in rebus; vel falsitas, sicut huius quod dico: motus non est in rebus. Quaedam vero sunt de quibus non statim apparet intellectui utrum ita sit vel non, sicut utrum locus sit dimensio separata vel non; et talibus non assentit vel dissentit intellectus, nisi in quantum sequuntur ad prima complexa, quibus primo et per se assentit, vel eis repugnant.

Et ideo sequitur tertius gradus, qui est talia prima complexa ordinare ad inferendum aliquem conceptum complexum, per quam ordinationem et illationem fit quod intellectus assentit illi conceptui complexo, quia sequitur ex principiis per se notis, et ex illo concluso et sic noto ulterius procedit ad concludendum aliud, et sic deinceps, secundum quod per ordinem se habent intelligibilia.

Secundum quod praemitto, est quod non oportet omnium, etiam simplicium, quae a nobis intelliguntur, esse species, vocando speciem similitudinem alicuius simplicis

1 proprie *om M* sit : sunt *E* — 2 dicitur : est *corr mrg* dicitur *T* — 3 praemitto: praetermitto *O corr mrg M* — 4 trium *om T* est *sv T* scilicet (quod *T* in² *om E* — 5 quod : qui *O* — 6 sunt natae *inv T* immediate i. nostrum *inv T* color : calor *E* — 8 sensui : sensum *O* apparent : apparet *S* — 9 apparent : apparet *S* ipsius: illius *E* — 10 apprehensio: apparitio *T* — 11 eius quod *om O* est *om E* repraesentantem et (manifestantem *T* — 12 multum) *23ra T* — 13 et : vel *T* Licet : nisi *E* oratio : omnino *S* — 15 attingitur) rationis for! *S* — 17 simplex *om T* apprehensio ipsius confusa *inv T* — 18 tantum : tamen *O* — 19 ens) et ens *it S* etiam invenitur *inv MNES* — 21 apparitione : operatione *E* de (quantitate *S* — 22 gradus) *234va E* talia dividere *inv E* — 24 assentiendo) *303va N* quia : et *E* — 25 apparitione) *40rb S* — 26 conceptuum talium *inv T* huius : hoc *MOE* quod dico huius *inv T* — 27 vel ... rebus *omh E* quod dico *om T* motus : modus *S* — 28 ita *sv T* sicut *om O* — 33 aliquem : aliquid *S* complexum conceptum *inv S* — 34 ex principiis sequitur *inv M* — 35 ulterius *om E* — 36 per *sv M* — 37 Secundum) est *O* simplicium) *53rb O*

impressam intellectui nostro, diversam re ab actu intelligendi, sed solum illorum, quae nullo alio praecognito sunt nata nobis apparere. Alia vero quae cognoscuntur ex habitudine ad talia primo apparentia, vel quia sunt effectus eorum, vel quia sunt eorum causae, cognoscuntur per species ipsorum primo apparentium, non quidem immediate, sed mediante cognitione eorum quae primo apparent.

Tertium quod praemitto est quod scientia non est talium simplicium primo apparentium, nec etiam primorum complexorum, quibus statim absque discursu assentit intellectus; sed est illorum complexorum, quibus assentit intellectus propter hoc quod sequuntur ex aliquibus prius notis, ita quod scientia est talium complexorum, non qualitercumque, sed secundum quod sunt conclusa sive sequentia ex prius notis, unde et dicitur scientia esse conclusionum.

Hiis praemissis, dico quod scientia non est species, vocando speciem similitudinem incomplexi confuse apprehensi, nec etiam talium specierum collectio, quia scientia est habitus quo prompte et faciliter potest homo, ex eis quae statim sunt per se nota intellectui, conclusiones consequenter se habentes elicere. Sed homo, habita praedicta confusa cognitione per tales species, et habita etiam notitia primorum principiorum complexorum, non statim potest prompte et faciliter cognoscere quae sequuntur ex talibus principiis, et ipsa ex eis elicere, immo post multos discursus frequentatos ad hoc attingit. Et ideo scientia nec est tales species, nec talium specierum collectio, sed est quaedam impressio derelicta in anima ex frequenti discursu rationis, per quam impressionem habilitatur anima ut consimiles discursus prompte et faciliter exerceat. Et ideo, ut praemisi, tales species pertinent ad habitum qui dicitur intellectus principiorum, et non ad habitum qui est scientia, quia intellectus per solum lumen naturale et tales species est sufficiens dispositus ad assentiendum talibus primis principiis, quae sunt per se nota; et forte, ultra hoc, habitus principiorum importat debitam habitudinem phantasiae ad intellectum, sine qua habitudine nec ipsa prima principia nata sunt a nobis intelligi, sicut patet in amentibus et freneticis. Utrum autem de pluribus conclusionibus circa unum genus scibilium existentibus possit esse una scientia, et quomodo scientia habet unitatem vel pluralitatem, praetermitto ad nunc, quia nimis longum negotium esset.

(III. *De comparatione verbi ad actum intelligendi.*)

Quantum vero ad tertium, scilicet quomodo se habeat verbum mentale ad actum intelligendi, videtur mihi, quantum occurrit ad nunc, quod verbum mentale non sit idem quod actus intelligendi. Et hoc videtur posse persuaderi sic: verbum mentale ordinatur ad manifestandum aliquid sibi; sed illud quod ordinatur ad manifestandum aliquid non videtur esse ipsa manifestatio sive apprehensio, quod idem est, sicut nec illud quod ordinatur ad motum localem est ipse motus localis; ergo verbum non est ipsa manifestatio, sive ipsa apprehensio rei, de qua verbum formatur. — Item actus cognoscendi, qui sunt proprie respectu complexorum conceptum, quae per enuntiationes significantur, sicut est ista enuntiatio: stellae sunt pares, sunt assentire vel

1 nostro *om* E — 3 apparentia primo *inv* T quia *om* E — 4 ipsorum : eorum T — 5 primo : prius OS — 6 Tertium *mrg* E praemitto : praetermitto O non *mrg* S — 7 statim ... discursu *om* E — 8 sed ... intellectus *omh* T — 9 con (sequuntur T prius : principiis T — 10 conclusa) *43va* M — 13 incomplexi : complexi E — 16 confusa *mrg* T etiam : et O primorum : primo MON — 20 specierum) *23rb* T — 23 qui dicitur ... habitum *omh mrg* M — 23 est : dicitur T — 26 importat *om MONS mrg* T — 27 qua *mrg* T nec *om* S prima *om* N — 27 Dubitatio nostra (utrum E — 30 esset negotium *inv* S — 32 mihi) quod O — 33 persuaderi posse *inv* M per (suaderi *sv* O — 34 aliquid : anima *corr mrg* aliquid T — 35 manifestatio : manifestatione M sive *om* M quod : quia E est) *53va* O — 36 et (ipse E — 37 ipsa *om* E apprehensio) *40va* S — 38 complexorum *om* T quae : qui T — 39 stellae *om* E sunt *corr mrg* cui contingit T

dissentire, vel opinari vel scire. Sed contingit, manente eadem forma propositionis et conceptus, cuius propositio est signum, quod intellectus quandoque assentit, quandoque dissentit, quandoque opinatur, quandoque scit et quandoque etiam dubitat. Ergo conceptus complexus, quem enuntiatio significat, nec est assentire vel dissentire, vel opinari vel scire, vel aliquis actus cognoscendi, quo complexa habeant cognosci, et per consequens videtur quod nullus conceptus sive verbum sit actus cognoscendi. — Item, verbum metaphorice dictum, accipitur ad similitudinem verbi proprie dicti. Sed illa quae dicuntur verba metaphorice, sicut creaturae quae dicuntur loqui et praedicare Deum, dicuntur verba, non quia sint cognitio ipsa illius respectu cuius dicuntur verba, sed quia ducunt in eius cognitionem. Ergo conceptus mentis, qui proprie sunt verba, non sunt actus cognoscendi illa de quibus formantur, sed sunt quaedam formae conceptae ab intellectu, ducentes in cognitionem illorum de quibus concipiuntur.

Sic igitur videtur mihi probabiliter quod verbum mentale sit diversum realiter ab actu intelligendi; et similiter dicere, quod est formare verbum, est aliud, ut mihi videtur, ab actu intelligendi, licet non sit sine actu intelligendi, quia dicere nihil aliud est quam talem conceptum formare, qui habet movere intellectum ad expressam cognitionem eius, de quo formatur, ita quod nec est ipsum intelligere confusum, quod est principium formandi verbum, praesupposita specie, ut suppono ad nunc, nec est etiam ipsa cognitio expressa, quam talis conceptus causat. Hoc sit dictum ad nunc de verbo.

(IV. *De operationibus immanentibus et transeuntibus.*)

Quantum vero ad quartum sciendum quod propter diversos modos significandi verbales, contingit multas deceptiones esse circa hoc quod dicitur, quod omnis operatio procedit ab aliqua forma per quam operans est in actu, et quod omne operans operatur per aliquam formam per quam est actu. Ad evidentiam eorum quae circa hoc dicuntur, sciendum quod aliquid contingit tripliciter denominari secundum aliquam formam, quae causatur ab aliquo agente in aliquo passo. Uno modo quod ipsa forma denominet ipsum cuius est absolute, secundum rationem propriae speciei tantum, non includendo actionem vel passionem, sicut secundum calorem dicitur aliquid calere vel calidum esse, quod idem est. Alio modo contingit hoc esse implicando illud quod est ex parte causae efficientis; et sic dicitur causa efficiens caloris calefacere et denominatur a calore calefaciens, sive a calefactione. Alio modo contingit hoc fieri implicando illud quod est ex parte patientis sive causae materialis; et isto modo denominatur a calore effecto, sive ab ipsa passione caloris, calefieri.

Ulterius notandum est quod, secundum quod communiter dicitur, duplex est genus actionum sive operationum. Quaedam enim sunt actiones sive operationes manentes intra, sicut intelligere et vivere, et similiter lucere et calere. Aliae vero sunt actiones transeuntes, sicut illuminare et calefacere. Et ista duo genera actionum dicuntur actiones aequivoce, sicut et aequivoce dicuntur pictor et albedo dealbare, nam actiones

1 contingit) quod *E* propositionis *om S* — 2 quod intellectus *om MONES* quandoque : quando *E* — 3 etiam *om MT* — 6 nullus) *303vb N* — 8 illa : ista *corr sv* illa *T* metaphorice : metaphorica *S* quae *om T* — 10 qui : quae *MONS* qua *corr sv* qui *T* — 11 illa : ista *corr sv* illa *T* — 13 concipiuntur : accipiuntur) *234vb E* — 14 igitur : ergo *T* verbum *om E* — 15 ut : non *E* ab *sv T* — 19 etiam est *inv O* — 20 dictum est *inv E* — 21 propter) *43vb M* — 22 quod² *om E* — 23 aliqua) *23va T* est *om N* quod *om E* — 24 in (actu *T* ergo (eorum *T* — 28 et (secundum *O* — 29-31 Alio ... calefactione *mrg T* — 29 est² *om T* — 30 dicitur *om M* calore) facto ab eo in passo *E* — 31 calefaciens : calefacientis *T* a *om E* calefactione : calefacere *E* — 31-32 Alio ... patientis *om T* hoc : aliquid *S* — 32 patientis) *53vb O* — 32-33 sive ... calefieri *mrg T* — 34 quod² *om E* — 35 sunt *om E sv T* et² *om T* similiter : simul *E* — 38 dealbare : de albedine *T*

manentes non dicuntur propriae actiones, prout actio pertinet ad causam efficientem, quia actio sic dicta idem est quod causare effective actum, sicut calefacere est causare effective calorem; lucere vero et calere, et consimilia, quae dicuntur actiones manentes, non sunt causare lucem vel calorem, sed sunt idem quod habere talem actum, qui est lux vel calor; unde et talia dicuntur effectus formales illarum formarum a quibus descendunt, sicut lucere sive lucidum esse, est effectus formalis lucis, et calere caloris.

Ista autem duo genera actionum sive operationum in hoc conveniunt quod nulli rei possunt competere, nisi in quantum est in actu per aliquam formam; sed in hoc differunt, quia operatio manens non ponit aliquem actum alium ab ipsa forma, cuius effectus formalis dicitur talis operatio, sicut lucere non ponit in lucido aliquem actum diversum a luce, immo dicit eamdem formam quam dicit lux; sed ex modo significandi, quo significatur per modum verbi, importat habitudinem ad aliquod habens, unde lucere vel lucidum esse nihil aliud est quam habere lucem sibi inhaerentem, ita quod non proprie dicitur lux lucere, sed magis debet dici corpus luminosum lucere luce; unde talis operatio non convenit operanti per aliquam formam, quae sit alia re ab ipsa operatione. Et hoc est quod communiter dicitur, quod forma et effectus causae formalis, sicut lucere et lux, non dicunt diversa re.

Actio vero transiens convenit agenti per aliquam formam, quae est alia re ab ipsa forma, quae est principium agendi. Et praecipue hoc verum est si actio est motus vel forma causata in passo, quae ut quidam dicunt, dicitur actio prout est ab agente, sicut calefactio est aliud re a calore, qui est principium calefaciendi, licet forte non sit aliud re a calore effecto, ut quidam ponunt.

Ulterios vero advertendum est circa hoc quod actio transiens dupliciter potest intelligi transire. Uno modo secundum rem, sicut quando per actionem agentis aliquid reale causatur in eo quod dicitur passive respectu eius, sicut calefaciens causat rem quae est calor in calefacto, quod dicitur passive respectu calefacientis. Alio modo contingit istum transitum intelligi secundum rationem tantum, sicut quando nihil ponit in eo quod dicitur passive. Et sic videre et intelligere est actio transiens, et similiter repraesentare, quia transitive et per modum actionis significatur. Et de talibus actionibus sic, secundum rationem intelligendi tantum, transeuntibus, quantum ad rem idem est iudicium sicut de actionibus manentibus in agente, quia et tales actiones, quantum ad rem pertinet, sunt actiones manentes, nihil reale causantes in eo quod dicitur passive. Et ideo, sicut dictum est de operationibus manentibus, quae nec transeunt secundum rem, nec secundum rationem intelligendi, quia non significantur transitive, sicut est lucere et calere, quod non conveniunt nisi enti in actu per aliquam formam, non oportet quod conveniant ei, cuius sunt operationes, per formam vel actum sibi inhaerentem, qui sit aliud re ab ipsa operatione, quae dicitur lucere vel calere; ita dico de intelligere et videre, quod licet non conveniant nisi enti in actu, non tamen oportet quod conveniant illi enti in actu cuius sunt operationes, puta intelligenti et videnti, per aliquam formam sibi inhaerentem, aliam ab actu intelligendi et videndi, ad hoc quod possit dici intelligens et videns operari sive operans, quia ut dictum est supra, tale operari sive tale

2 quia ... effective *mrg T* est causare *om E* — 4 sunt : est *TMONES* idem *om M* — 6 sive : vel *T* formalis effectus *inv T* calere *om N* — 8 per : secundum *corr sv O* sed) *40vb S* in *sv T* — 9 aliquem : aliquid *S* alium *om S* forma *sv T* — 12 aliquod : aliud *S* — 14 lux dicitur *inv M* — 16 communiter : convenienter *E* et : est *corr sv* et *T* causae *om E* — 19 est verum *inv T* est[3] *om E* — 20 quidam : quaedam *T* dicunt) diversa *T* — 21 a re *inv E* calore *om E* a calore ... re *omh T* — 24 secundum *sv E* — 25 quae : qui *T* — 27 transitum : in tantum *corr mrg* transitum *T* — 28 passive) *304ra N* intelligere et videre *inv T* — 29 et[1] *sv T* sic *om S* — 30-31 quantum ... actiones *mrg T* — 31 agente) *54ra O* actiones) *23vb T* — 32 nihil : nisi *S* — 33 manentibus *om E* manentes *corr sv* manentibus *T* nec : non *M* — 35 quod[1] : quae *S* oportet) tamen *E* — 36 conveniant : convenient *N* — 37 quae *om M* et) *235ra E* — 38 in) *44ra M* — 40 videndi) per aliquam ... videndi *it O* intelligens : intellectus *E* — 41 sive : tale *E*

agere non est causare actum, sed habere actum. Nec ergo supra posui speciem, diversam ab actu intelligendi, esse necessariam ad intelligendum propter hoc quod haec operatio, quae est intelligere, ex hoc quod est operatio manens, sive ex hoc quod per modum actionis significatur, requirat aliquam formam in intelligente operante, praeter actum intelligendi, per quam intelligens sit in actu, sed hoc posui propter alia motiva, ut supra patuit.

Hiis in generali praemissis, nunc descendendum est ad quaestiones supra positas de modo et principio intelligendi.

Ad quaestionem ergo...

Ad decimam quartam quaestionem quinti quolibet, qua quaerit *utrum angelus cognoscat alia a se per eorum proprias essentias, an per eorum similitudines,* dico quod videtur mihi ad nunc probabilius quod angelus intelligat alia a se, non per eorum proprias essentias, sed per eorum similitudines, secundum quod li « per » dicit habitudinem causae immediate moventis ad actum intelligendi, non quod similitudo sit suppositum movens, sed ratio movendi.

Primo quia non est multum probabile quod res materiales, quas angelus intelligit, se ipsis sint sufficientes et natae movere intellectum angelicum immediate ad actum intelligendi, cum nec intellectum nostrum, qui est inferior, natae sint immutare immediate, sed mediante phantasmate, et etiam mediante specie aliqua, ut communius tenetur.

Secundo quia res quas intelligit angelus quandoque non sunt, nec videtur conveniens quod angelus non possit tales res non existentes intelligere, saltem secundum rationes suas specificas. Ergo oportet quod tales res non existentes intelligat per earum similitudines apud ipsum, re non existente, manentes, a quocunque ponantur dictae similitudines impressae.

Tertio quia si angelus indigeret ad intelligendum moveri a rebus ab eo intelligibilibus, non esset in potestate angeli intelligere quae vellet et quando vellet, etiam quantum ad illa quae sunt ab ipso naturaliter intelligibilia, quia ad hoc quod aliquis motus sit in facultate alicuius, requiritur quod tam mobile quam movens aliquo modo subsit facultati suae. Si autem angelus moveretur semper ad intelligendum a rebus extra, non videtur quod movens subesset facultati suae. Et ideo videtur probabile quod angelus intelligat, et specialiter quantum ad rationes suas specificas, res alias a se per earum species sive similitudines.

Notandum tamen, propter quaedam quae iste homo in hac quaestione dicit, quod ponentes tales species intelligibiles in angelo, sive similitudines, non intendunt talem assimilationem fieri secundum talem correspondentiam, qualis est inter imaginem corporalem et illud cuius est, ubi repraesentatur figura per figuram, lineamenta per lineamenta, nasus per nasum, et sic de aliis; vel quod unicuique speciei rerum respondeat una similitudo propria, quae nihil aliud repraesentet nisi illam naturam specificam. Immo ponunt plures species rerum intelligi per unam similitudinem, et hoc secundum ma-

1 nec ergo : ut *mrg* nec ergo *M* — 2 ad intelligendum *om T* — 3 est (quae est *E* — 4 modum *om T* in *om MN* intelligente : intelligentem *MON* operante : operantem *MON* — 5 intelligens : intellectus *E* — 6 motiva : materia *O* — 10 qua *om S* — 11 alia : omnia *S* an : aut *ES* quod *om E* — 12 eorum *om S* — 14 quod *sv OM* — 16 materiales : naturales *M* materiales) *306ra N* — 17 sint se ipsis *inv E* — 18 cum : et *S* — 19 sed) *26va T* etiam *om E* — 21-22 quandoque ... angelus *omh T* — 21 in (conveniens *E* — 22 intelligere non existentes *inv S* — 23 suas *om T* res *om T* non *sv T* earum) *43rb S* — 24 re non existente *mrg T* similitudines dictae *inv E* — 27 intelligere *om T* etiam : et *E* — 28 ipso) etiam ... ab ipso *it S* aliquis motus *om T* — 29 sit) aliquid *T* — 30 a rebus *om N* — 32 et ... specificas *mrg MO* — 32-33 res aliae ... similitudines et specialiter q. ad r. s. specificas *inv SEN* — 35 intendunt : intendit *OS* — 36 assimilationem ... talem *omh M* — 37 ubi *om N* — 38 nasum : nasus *T* sic) sic *it T* — 39 nihil) *236 vb* aliud *om E* — 40 species *om N* intelligi : intelligibiles *T* hoc *om O*

gis et minus fieri, secundum quod perfectius vel minus perfecte participant lumen intelligibile, ita quod illi qui perfectius dictum lumen participant, tanto plures res et plures rationes rerum, per eamdem speciem vident. Nullus tamen usque ad istum posuit quod in aliquo angelo esset tam perfectum lumen, quod per eamdem formam videret vel intelligeret omnes res et omnium rerum rationes; quia, sicut creatura est limitata in essendo, et ideo impossibile est quod eidem essentiae creatae possit convenire perfectio omnium generum entium, ita videtur esse limitata in repraesentando. Et ideo non videtur quod eadem forma creata possit repraesentare simul vel successive omnes res et omnium rerum rationes. Secundum ergo ponentes species, dictae species vel similitudines nihil aliud sunt quam formae quaedam inhaerentes intellectui angelico, inclinantes ipsum ad intelligendum illas res, quarum dicuntur similitudines; et quia res, quae per eas intelliguntur, cognoscuntur per praedictas formas, tales quales sunt, ideo dicuntur species sive similitudines.

Nunc restat descendere ad dicta istius de ista quaestione.

Quantum ergo ad primum articulum, quem ponit de hoc, quod angelus intelligit alia a se per aliquid sibi inhaerens, concedo. Sed quantum ad hoc quod dicit, quod sicut nec alia, ita nec seipsum intelligit, nisi per aliquid sibi inhaerens, nego, quia se per suam essentiam intelligit, secundum quod li « per » dicit causam effectivam intellectionis, modo quo dictum est supra de anima separata.

Et quando dicit quod non potest se per se intelligere, quia obiectum per se intellectus angelici est universale et non particulare; ipse autem angelus est particularis, ergo etc.; dico quod falsum est, immo particulare immateriale bene est per se obiectum intellectus angelici.

Item, dato quod immateriale particulare non sit per se obiectum intellectus angelici, et quod natura specifica non sit se ipsa singularis, ut quidam ponunt, adhuc non sequitur quin angelus intelligat se per essentiam suam, quia illud inhaerens per quod ponitur angelus intelligere se, aut intelligitur per essentiam suam, aut non. Si non, ergo intelligitur per aliud inhaerens, et illud per aliud, et sic ibit in infinitum. Si intelligitur per essentiam suam, cum illud inhaerens sit quaedam forma singularis sive particularis, ergo non obstat particularitas formae quin per se possit intelligi. Et sic angelus poterit se per essentiam suam intelligere.

Et si tu dicas quod illud inhaerens intelligitur per essentiam suam, sed non intelligitur primo secundum particularitatem suam, sed secundum rationem suae speciei, ita dicam quod angelus intelligitur a se ipso primo secundum rationem suae speciei, et secundo secundum suam singularitatem.

Et quod iste dicit quod res in suo esse reali non habet esse universale et abstrahens, sed hoc convenit sibi prout est obiective in intellectu per aliquid repraesentans, dico quod nulli rei, sive substantiae, sive accidenti, convenit esse universale per praedicationem, sicut dicimus genera et species esse universalia, et hoc in suo esse reali. Sed tamen, licet res in suo esse reali non sit universalis, illa tamen universalitas potest sibi convenire per aliquid reale, quod in suo esse reali natum est movere intellectum ut sic universaliter obiectum repraesentetur et appareat intellectui. Unde et etiam

1 minus *57rb O* perfecte : perfecto *O* — 1-2 vel ... perfectius *mrg T* dictum *vc add mrg T* — 3 istum) *46rb M* — 5 res *om M* — 7 ita : ideo *corr sv* ita *T* — 8 non *sv E om T* nec (eadem *T* — 10 sunt *om M* quaedam formae *inv E* — 15 de *sv T* — 16 concedo *om N* quod[1]) ipse *E* quod[2] *om T* — 17 nisi *om T* — 18 intelligit) nisi ... intelligit *it exp O* causam : habitudinem *E* — 20 se[1] *om T* obiectum : omnibus *S* per se[2] : personae *? S* — 21 autem *om T* — 22 immo) *26vb T* per se : personae *? S* — 24 per se *om MT* personae *? S* — 27 se *om O* — 28 illud) aut intelligitur ... et illud *it T* ibit : ibi *S* — 29 sit *om E* forma quaedam *inv E* — 30 sive particularis *om M* — 30-31 quin ... intelligere *om N* — 31 suam essentiam *inv T* — 32 sed *om T* — 35 secundo *om S* secundum : per *T* — 36 universale esse *inv E* — 37 hoc *om OE* obiective : obiectum *E* — 38 nulli rei *om E* sive[2] *sv T*— 39 esse) *57va O* — 40 Sed : Et *E* tamen[1]) *43va S* universalis sit *inv M* non sit universalis *om S* — 41 suo) *306rb N* — 42 etiam et *inv NST*

illud inhaerens, quod ipse ponit, oportet quod sit aliquid reale habens esse singulare in rerum natura. Sicut enim natura subsistens in suo esse realis est singularis, ita et natura inhaerens suo modo.

Quod vero addit quod quidditas, prout est indifferens ad esse et non esse, est per se obiectum intellectus, et quod ideo oportet quod intelligatur talis quidditas per aliquid inhaerens aliud ab ea; dico quod si istud dicit propter hoc quod illa quae intelliguntur, sive sint sive non sint, indigent intelligi per aliquid inhaerens aliud a se, verum dicit. Sed quidditas angeli non sic se habet ad ipsum angelum, cuius est quidditas, quod possit eam intelligere, sive sit sive non sit, quia angelus nec esse nec intelligere potest quidquam sua quidditate non existente. Si autem per hoc intendat quod nulla essentia potest per se movere intellectum ad intelligendum se, repraesentando se et suam indifferentiam ad esse et non esse, et quod oportet quod talis repraesentatio fiat per aliud a re intellecta inhaerens intelligenti, dico quod falsum est. Alioquin sequeretur quod nec illa forma inhaerens posset movere intellectum ad intelligendum suam quidditatem, ut est indifferens ad esse et non esse, quod est inconveniens, quia satis esset incoveniens dicere quod angelus non posset intelligere illam formam sibi inhaerentem et suam etiam indifferentiam ad esse et non esse.

Item manifeste contradicit ei quod dicit hic in praecedentibus, quia supra posuit quod anima separata et breviter omnis intellectus separatus se et ea quae per essentiam sunt in ipso intelligit, non per species vel per quodcumque inhaerens, sed per suas essentias.

Secundum motivum videtur mihi satis conveniens respectu aliorum ab angelo.

Quantum vero ad secundum articulum, quo vult ostendere quod illud inhaerens non sit species; dico quod primo exemplificando membra distinctionis, quam ponit, deficit. Dicit enim sic quod illa species aut requiritur ex parte intellectivi, ut scilicet intellectivum angeli fiat sufficienter intellectivum per illam speciem, sicut ignis ad hoc quod sit calefactivum requirit calorem, etc. Istud enim exemplum nullum est, quia calefactivum et secundum modum significandi active significatur, et secundum rem est activum. Intellectivum autem sicut et intelligere, licet significetur per modum activi, non tamen est secundum rem activum, sed passivum; nam ex hoc dicitur aliquid intellectivum, quod natum est recipere actum intelligendi. Et hoc ipsemet dicit in sequentibus. Quamvis autem angelus non sit intellectivus, id est receptivus actus intelligendi per speciem, sed tantum per intellectum possibilem, tamen rationes istius ad hoc non valent; nam quando dicit primo quod eadem ratio est quod aliquid sit intelligibile et intellectivum, dicendum quod verum est loquendo de eadem ratione communi, quia de ratione utriusque est separatio a materia; sed rationes speciales sunt aliae huius et illius, quia ratio unius consistit in movendo ad intelligendum, sed ratio alterius consistit in recipiendo et patiendo. Et ideo potest adversarius dicere quod sola separatio a materia non sufficit ad hoc quod aliquid sit intellectivum et praecipue respectu cuiuscumque.

Item, etiam dato quod aliquid sit per se intelligibile per hoc quod est separatum a materia, quantum ad hoc quod est per se natum repraesentari per speciem immaterialem, non tamen oportet ipsum sic esse per se intelligibile quod praeter ipsum non requiratur aliqua forma inhaerens ipsi intellectui, per quam moveatur intellectus ad intelligendum, sicut ipse manifeste hic ponit de habitu, et nos possumus ponere de specie.

1 aliquid : aliquod *E* esse *om T* — 6 aliud *om ST* — 7 sint² *om T* — 10-11 nulla essentia : nullam essentiam *T* per se potest *inv M* per se : personae *? S* — 12 quod¹ *om T* — 14 illa : ista *T* intellectum ad *om M* — 16 esset : est *S* sibi inhaerentem *om M* — 18 Item : Iterum *T* dicit : est *S* hic : hoc $\bar{N}$ *om S* praecedentibus : praesentibus *T* — 20 inhaerens) *27ra T* — 23 inhaerens) *47va M* — 24 primo quod *inv T* — 25 enim) *237ra E* sic *om E* illa : ista *T* — 28 significatur active *inv E* — 29 autem) *57vb O* et : est *E* etiam *S om T* — 35 dicendum) est *T* — 36 speciales) huius *S* — 41 Item : Et *S* etiam *om E* quod² *om T* — 43 praeter : propter *E*

Quod ipse dicit secundo, quod angelus non intelligit se per speciem, ut supra probavit, et sic non requiritur, ad hoc quod intellectivum sit intellectivum, species, non valet quia supra probavit quod angelus intelligit se per essentiam suam et non per speciem, nec etiam per quodcumque aliud inhaerens; nunc autem ponit quod intelligit se per habitum sibi inhaerens; unde contradicit sibi.

Item, supra, ubi hoc ostendit, probavit angelum non intelligere se per speciem, prout requiritur aliquid ad intelligendum ex parte intelligibilis, hic autem debet probare ad nunc quod non requiritur species ex parte intellectivi, et ideo ratio sua non est ad propositum.

Ad rationes autem alias, quibus probat quod illud inhaerens per quod intelligit angelus, non est species, ostendendo quod species non requiritur ad intelligendum ex parte intelligibilis, respondendum est. Ad primum ergo quando dicit quod illa species non repraesentaret rem nisi sub ratione singularis, dico quod falsum est. Et quando ipse probat quod immo, quia res causans talem speciem est res singularis et signata, et tale non potest imprimere nisi speciem singularis ut singulare est, dico quod talis species, a quocumque imprimatur, dupliciter potest dici esse alicuius. Uno modo potest dici esse alicuius sicut causae efficientis, et talis species, et breviter omnis effectus realis, est alicuius singularis et ut singulare est, ita quod li « ut » reduplicet suppositum agens, et non rationem agendi; et ipsamet etiam species est quoddam ens singulare in suo esse reali. Alio modo potest dici esse alicuius ut repraesentati per ipsum; et sic non oportet quod sit ipsius singularis ut singulare est, quantumcumque sit in suo esse singularis et causetur ab agente singulari. Causa autem quare talis species, cum causetur a natura sensibili singulari repraesentata in phantasmate, non singulariter, loquendo directe, sed universaliter repraesentetur, est quia, cum sit in natura immateriali sicut in subiecto, non habet consimilem individuationem sicut natura sensibilis quam repraesentat, quae habet individuari per materiam extensam; non sic autem individuantur immaterialia. Singulare autem immateriale bene potest per se repraesentari intellectui etiam secundum suam singularitatem.

Ad secundum dicendum quod, quantum ad aliqua, sic se habet species intelligibilis ad intelligibile, sicut species sensibilis ad sensibile, sed non quantum ad omnia, et specialiter quantum ad hoc non est simile quod species intelligibilis requirat praesentiam rei, quae intelligitur, ad suam conservationem, sicut requirit species sensibilis, sicut etiam nec ad conservationem speciei existentis in imaginatione requiritur praesentia realis rei imaginatae.

Et quod dicit ultra, quod sicut oculus non posset videre per illam speciem sine obiecto exteriori, ita nec intellectus per illam speciem posset intelligere sine obiecto exteriori, dico quod, dato quod ita esset ex parte oculi, quod non posset videre sine obiecto exteriori per speciem manentem, ut ipse ponit, de quo non me intromitto ad praesens, non oportet ita esse de intellectu, sicut nec oportet ita esse de imaginativa, quae per speciem quam tenet imaginatur rem absentem et etiam non existentem.

2 probavit : patuit *S* — 2-3 et sic ... probavit *omh T* — 4 nunc) *43vb S* — 6 ubi : ut *S* et (probavit *E* — 7 aliquid *om O* autem *om S* debet : dicit *S* — 8 requiritur *om T* sua *om E* — 11 ostendendo : ostendens *OE* — 13 non *om S* — 14 talem : naturalem? *T* — 14-15 et signata ... singularis *mrg T* — 16 potest) *306va N* dici *om E* — 18 quod) *58ra O* — 20 alicuius esse *inv T* — 21 ut) sic *T* — 22 singularis) *27rb T* singulari : singulare *E* cum : con *T* — 23 natura : naturali *S* singulari) Causa... singulari *it O* singulariter *om E* — 24 repraesentetur : repraesentet *OES* repraesentans *M* quia *sv T* natura : materia *S* — 26 repraesentat : repraesentet *E* quae : quia *MONES* materiam : naturam *E* extensam : existentem *E* — 28 secundum *sv T* — 30 intelligibile : intelligi *S* species sensibilis ad *mrg T* sed : et *S* non *om M* omnia : alia *MSEO* — 31 requirat *mrg T* — 32 species *om E* sensibilis *om T* sensibilis) naturalis *E* — 33 etiam : et *S* — 36 ita ... exteriori *omh T* intellectus : species *corr mrg* intellectus *E* non (posset *O* intelligere) *46vb M* — 38 manentem : moventem *E* — 39 oportet) tamen *E* — 40 non *om T*

Ad tertium dicendum quod ponentes species in angelis, non ponunt ita eas correspondere rebus, quod unicuique naturae specificae in rebus existenti, respondeat una species propria in intellectu angelico, ita quod quot sunt naturae specificae intelligibiles naturaliter ab angelo, tot sint species intelligibiles in eo. Immo ponunt quod per unam speciem intelligibilem plures species rerum, omnes videlicet species alicuius unius generis, puta numerorum vel figurarum; et hic ponunt fieri magis et minus, secundum quod angeli sunt magis vel minus perspicacis intellectus. Et ideo, dato quod angelus possit intelligere successive infinitas species numerorum vel figurarum, non tamen oportet propter hoc eum habere species intelligibiles infinitas. Unde ratio supponebat falsum, scilicet quod oporteret ipsum angelum habere tot species intelligibiles, quot naturas specificas posset intelligere.

Ad quartum dicendum quod maior est falsa, quia non sic se habet intelligere ad illam speciem sicut lucere ad lucem, sed magis sicut motus deorsum ad gravitatem; quia lucere, ut ipsemet dicit alibi, non differet re a luce ita quod dicat alium actum. Intelligere vero ponitur differre re a specie, secundum illos qui ponunt species, sicut differt effectus a principio effectivo. Et ideo, sicut gravitas potest esse sine motu deorsum, ita talis species potest esse sine actu intelligendi. Sed illa species, quia subicitur aliquo modo in suo motu voluntati, in quantum voluntas movet intellectum ad exercitium actus, potest esse sine actu intelligendi absque violentia. Non sic autem gravitas absque motu vel esse deorsum.

Ad quintum dicendum quod intellectus, vel magis proprie angelus habens speciem et potentiam intellectivam, est in duplici potentia respectu actus intelligendi, scilicet in potentiam activam secundum speciem, per quam potest movere se ad actum intelligendi, una cum voluntate impellente; et in potentia passiva secundum potentiam intellectivam, per quam potest recipere actum intelligendi. Nec oportet quod per aliud reducatur in actum nisi per speciem et voluntatem impellentem, et hoc quantum ad actus intelligendi, qui sequuntur voluntatem factam in actu volendi. Quantum autem ad primum actum intelligendi, qui praecedit omnem actum volendi, patebit in solutione noni argumenti. Tamen mirabile est quod iste homo habet pro inconvenienti, quod idem saltem subiecto reducat se de potentia in actum, cum ipse ponat idem et secundum idem subiecto et essentia reducere se de potentia in actum, sicut patet de voluntate, quam ponit immediate absque quocumque alio movente movere se ad actum volendi.

Ad sextum dicendum quod, non obstante quod angelus talem speciem habeat, tamen intellectus angeli est passivus in intelligendo, quia licet angelus per talem speciem moveat, et active se habeat respectu actus intelligendi, secundum tamen potentiam intellectivam, secundum quam dictum actum recipit, est passivus, vocando pati recipere actum, qualis passio est in intelligendo.

Quod vero in hac ratione dicit quod intellectus in recipiendo speciem non patitur secundum quod intellectivus, sive secundum quod intellectus, sed secundum quod ens quoddam, nihil est, quia nec talem speciem, nec actum ab ea elicitum, recipere

1 dicendum *om* T — 3 in *sv* T quot *sv* O *mrg* T — 4 ponunt : ponit E — 5 plures) intelligi plures *exp* E species rerum *om* E videlicet : scilicet T — 7 vel : et T perspicacis : per specificas *corr mrg* perspicacis S ideo: iam T — 9 propter hoc *om* S species *om* MS species) *237rb* E — 9-10 supponebat: supponent *corr sv* supponit T — 11 quot : quod S — 12 non : nec S intelligere) *58rb* O — 13 motus : modus S — 14 alium : a materia S — 15 ponitur differre : differt T — 17 talis : vel E sine) tali S — 19 actus) *44ra* S — 22 potentia *om* E — 24 impellente : implente M — 25 quod *sv* E — 26 impellentem : implentem M — 27 con (sequuntur O sequuntur : sequatur T factam *om* M volendi : movendi E — 29 argumenti) *27va* T habet *om* E — 30-31 cum ipse ... actum *omh* E — 31 essentia: esse OT — 31 et essentia ... actum *om* N se *om* S in actum *om* T — 35 in *om* T — 37 vocando) *306vb* N — 38 in *om* T intelligendo : intelligendi T — 39-40 intellectus ... quod² *omh* T

convenit alicui rei, nisi potentiae intellectivae et ut talis est, scilicet ut est potentia nata quodam ordine moveri ad actum intelligendi, mediante specie. Si enim conveniret ei secundum quod quoddam ens absolute, et non secundum quod tale ens, quod est ens intellectivum, sequeretur quod hoc conveniret omni enti, quod nullus posuit. Nihil etiam est distinguere inter convenire intellectui ut intellectus, et convenire intellectui prout est speciale ens, quia intellectus ut intellectus est speciale ens, cui secundum quod tale ens conveniunt suae proprietates sicut intelligere et consimilia.

Ad septimum dicendum quod maior est falsa, quia actus intelligendi, ut patet ex dictis, non se habet ad speciem ut lucere ad lucem, nec quantum ad hoc quod sit idem re cum specie, sicut lucere est idem re cum luce, nec quantum ad hoc quod sit absolutus a transitu secundum rationem in obiectum exterius, immo, ex hoc ipso quod est actus elicitus a specie repraesentativa rei, debet importare transitum in rem, cuius est illa species, sicut in repraesentatum et cognitum.

Ad octavum dicendum quod species, sicut dictum est, reducitur in nobis ad habitum principiorum. In angelis vero, quia non est in eis discursus quo inquiratur notitia alicuius ignoti per aliud prius notum, ideo non est in eis duplex habitus, scientia et habitus principiorum, sed ambo sunt unus habitus. Et ideo in angelis potest dici talis species pertinere ad scientiam.

Ad nonum dicendum quod species cum voluntate impellente sufficit angelo ad intelligendum, sine alio habitu, quia nec alius habitus intellectivus est in angelo praeter speciem. Et cum ipse dicit contra hoc quod non, quia ante omnem actum volendi oportet ponere aliquem actum intelligendi, et qua ratione una species movet ad illum actum intelligendi praecedentem omnem actum volendi, eadem ratione et quaelibet alia, dico quod non oportet, quia una species est magis nata movere intellectum angelicum, quam alia, et essentia sua est magis nata movere intellectum suum ad intelligendum, modo superius posito, quam quaecumque species. Ipso autem facto in actu intelligendi, praecedente omnem actum volendi, sive per speciem, sive per essentiam suam, quae nata est magis movere, quam aliae species, tunc ulterius movet se per voluntatem et speciem hanc vel illam, prout placet sibi, ad intelligendum hoc vel illud, quia in cognitione intelligibilis primo intellecti, cognoscuntur alia in generali, quod sufficit ad hoc quod angelus possit velle se movere ad intelligendum alia. Et quando dicit ultra contra hoc quod sequeretur quod, nisi poneretur habitus cum specie, generaretur habitus scientiae in angelo ex frequentia actus, sicut et in nobis, dico quod non oportet, quia potentia non indiget habitu nisi in quantum non est per se solam sufficiens ad eliciendum prompte omnes actus suos, in quos potentia ordinatur. Et quia angelus, qui absque discursus investigativo intelligit per solas species, prompte et faciliter intelligit omnia ab eo naturaliter intelligibilia, sive unumquodque intelligat secundum se, sive intelligat unum in alio, sicut causam in effectu et effectum in causa, ideo nullus habitus intellectivus potest in angelo generari per quamcumque frequentiam actuum praeter species concreatas. In nobis autem secus est, quia habita cognitione aliquorum principiorum primorum per species acquisitas, non possumus absque difficultate attingere ad cognoscendum ea quae sequuntur ex illis principiis, et quae eis repugnant. Et ideo in nobis generatur habitus scientiae praeter species.

Quantum vero ad tertium articulum in quo concludit quod, quia illud inhaerens

1 alicui rei convenit *inv E* — 2 quodam : quod *corr sv* quodam *T* — 3 ens[1] *sv T* — 5 est *om N* esset *S* et (ut *E* — 6 quia ... ens *omh S* est) *58va O* — 7 ens *om T* proprietates suae *inv E* — 8 septimum *om M* — 9 sit : sint *O om S* idem) *47ra M* — 10 re[1] *om MT* specie : ipso *ST* — 11 transitu *om S* — 13 in *om E* — 14 sicut *mrg S* — 16 aliud : aliquod *T* scilicet (scientia *N* et (scientia *E* — 22 illum *om E* — 25-26 ad intelligendum *om N* ad i. magis n. m. i. suum *inv T* — 29 hanc : habeat *corr sv* hanc *T* vel[1] : et *T* — 30 quia *sv T* — 32 quod[2]) *44rb S* — 33 sicut) *27vb T* et : etiam *S* — 34 per se : personae *? S* — 36 investigativo) *58vb O* — 36-37 per solas ... intelligit *omh E* — 38 secundum ... intelligat *T* in[1] *om T* — 41 primorum *om S* per : praeter *E* possumus) *237vs E*

per quod intelligit angelus, nec est passio, nec potentia, nec species, ut supponit se probasse, oportet quod sit habitus scientialis, patet quid sit dicendum, quia ut patet ex dictis non sufficienter, immo valde insufficienter, probavit illud inhaerens non esse speciem. Notandum tamen quod, quia angelus absque discursus, qui fit cum investigatione, cognoscit omnia quae natus est intelligere, non sunt in eo duo habitus intellectivi, quorum unus sit principiorum et dicatur intellectus, et alius conclusionum et dicatur scientia, sed sola species est in eo habitus intellectivus. Et ideo ipsa species, vel etiam ipsarum specierum collectio, potest dici habitus scientiali in angelo. Non sic autem in nobis, qui cum difficultate per investigationem attingimus ad cognitionem conclusionum ante generationem scientiae, quae generatur ex frequentia actuum.

Propter autem ea quae ipse dicit in quarto articulo de praesentia qua intelligibile est praesens intellectui, et quod dicit in quinto articulo de reductione intellectus in actum intelligendi, sciendum quod, quantum ad praesens pertinet, intelligibile dupliciter potest intelligi esse praesens intellectui. Uno modo sicut movens mobili, sicut ignis calefaciens est praesens aquae quae calefit. Alio modo sicut cognitum cognoscenti, sicut dicitur quidquid est in prospectu alicuius esse sibi praesens. Istae autem duae praesentialitates sic se habent quantum ad intellectum, qui movetur ad intelligendum a re intelligibili, quod secunda praesupponit primam, sicut actus cognoscendi praesupponit praesentem causam moventem ad actum cognoscendi, quia constat quod illud, quod est praesens alicui sicut cognitum cognoscenti, est sibi praesens per ipsam cognitionem, quae est aspectus actualis, ut ita dicam, ipius cognoscentis. Cognitio autem praesupponit causam moventem ad cognoscendum esse praesentem ipsi intellectui, quem movet, et ideo, ut dictum est, praesentialitas obiecti ut cogniti praesupponit praesentialitatem eiusdem ut moventis ad cognoscendum, quando illud quod cognoscitur movet ad cognoscendum. Si autem aliud ab ipso cognito moveat ad cognoscendum, tunc praesentia ipsius cogniti, ut cognitum est, praesupponit praesentialitatem illius alterius prout movens est.

Hiis igitur praemissis, dico quod secundum ponentes species, obiectum est praesens intellectui angelico ut movens mobili, non in se, sed in sua specie, sive similitudine, per quam reducitur intellectus angeli in actum; sed quantum ad suam essentiam est praesens eidem sicut cognitum cognoscenti, quia per illam speciem moventem cognoscitur essentia et quidditas rei cuius est illa species. Non quod essentiae rerum sint semper in actu quotiescumque intelliguntur ab aliquo, sive Deo sive alio; sed semper sunt in actu vel in potentia aliqua activa vel passiva. Et quando sunt in actu, sunt vere essentiae in actu; et quanto sunt in potentia sunt vere essentiae in potentia; non autem oportet quod semper sint vere essentiae in actu. Et quantum ad hanc motionem, consimile est de specie et de habitu, quem iste ponit, si esset. Sed unum mirabile est quod iste dicit hic, scilicet quod talis habitus, quem ponit, licet non causaretur ab intelligibili, tamen dependet ab eo in suo esse et essentia, quia res non dependet in suo esse reali ab aliquo, nisi aliquo modo faciat ad eius esse inducendum vel con-

1 nec[1] : non *S* est (potentia *E* — 2 sit[1] : sint *O* — 4 fit : scit *O* investigatione : confessione *corr mrg* investigatione *T* — 7 dicatur) quod *E* intellectivus : intellectus *T* — 8 specierum *om T* habitus *om M* — 10 frequentia) *307ra N* — 11 ea *om S* quae : quod *S* — 13 in (intelligendi *sv O* — 14 intelligi) potest *O* — 15 calefit : calefacit *MT* cognitum : cognoscens *S* — 16 dicitur : arguitur *corr sv* dicitur *T* quidquid est *om S* prospectu : subiecto *O* respectu *E* — 18 primam : personam *O* cognoscendi) *47rb M* — 19 praesentem : praesente *S* — 20-21 cognitionem) *59ra O* actus (aspectus *O* ita : iam *corr sv* ita *T* — 23 praesupponit) causam ... praesupponit *it O* — 24-25 quando ... cognoscendum *omh N* — 25 aliud (movet *E* — 27 est movens *inv T* — 28 igitur : ergo *M* — 30 intellectus *mrg E* essentiam) *28ra T* — 32 illa : ista *T* quod *om E* — 33-34 quotiescumque ... actu *mrg T* — 33 ab aliquo *om S* — 34 in[2] *om T* aliqua) *44va S* in[3] *om E* — 35-36 et quando ... in actu *omh O* — 35 in potentia essentiae *inv T* — 38 licet quem ponit *inv M* — 39-40 et essentia ... esse *mrg T* — 40 ad *om T*

servandum, vel ad utrumque. Quod autem facit ad esse alicuius aliquomodo est aliquomodo eius causa. Impossibile est igitur aliquid dependere ab aliquo in suo esse reali et in sua essentia, ita quod illud non sit eius causa.

Quod autem dicit exponendo auctoritates PHILOSOPHUS, *III De anima,* ubi dicit quod anima est locus specierum, et lapis non est in anima, sed species lapidis, quia narrat et non probat, eadem facilitate contemnitur qua probatur. Specialiter tamen expositio, qua exponit secundam auctoritatem, dicens quod ibi accipitur species pro habitu scientiali, est glossa AVERROIS, quae destruit textum, quia ibi ponit ARISTOTELES speciem esse in anima, loco eius quo ponebant antiqui lapidem vel ignem esse in anima. Constat autem quod ab antiquis ponebatur lapis et ignis et talia esse in anima, ad deserviendum primae et simplici cognitione incomplexorum et primorum principiorum, quorum cognitio statim sequitur ex simplicium cognitione, quorum simplicium et primorum principiorum habitus cognitivus in nobis non est scientia, sed species simplex et intellectus qui dicitur habitus principiorum. Et ideo non potest dici quod ARISTOTELES per speciem ibi dictam intellexerit habitum qui est scientia.

Quod vero dicit de reductione sensus in actum, quod immutatur duplici immutatione, scilicet et ad speciem et ad actum sentiendi, verum dicit. Quod vero dicit ultra, scilicet quod immutatio ad speciem est materialis et quod ideo, quando intenditur, corrumpit sensum, dico quod si per materialem immutationem intelligit omnem immutationem, qua realis forma acquiritur in subiecto differente re ab ea, quod quidem subiectum est eius materia in qua, verum dicit; et non solum hoc est verum de immutatione sensus ad speciem, sed etiam de immutatione eius ad actum sentiendi. Et similiter est etiam verum de intellectu. Si autem intelligit immutationem ad speciem esse materialem, quia scilicet per eius intensionem nata sunt corpora ista inferiora et materialia, usque ad primam materiam, resolvi et transmutari secundum generationem et corruptionem, sicut hoc accidit secundum calefactionem et frigefactionem, non dicit verum, nec immutatio quae est secundum speciem laedit vel corrumpit oculum, sicut nec immutatio quae est secundum sensationem, sed immutatio naturalis concomitans eam, qua album excellens propter abundantiam lucis est natum rarefacere diaphanum aquaeum oculi, et reddere ipsum improportionatum potentiae visivae. Et ideo patet quod non sequitur ulterius conclusio haec, quam inducit, scilicet quod non possit esse in intellectu immutatio ad consimilem speciem.

Quod vero postmodum addit de reductione nostri intellectus in actum, scilicet quod intellectus agens nihil agit circa phantasma, nec circa speciem existentem in eo, sed circa rem phantasiatam, est mirabile dictu, quia actio qua intellectus agens agit circa rem phantasiatam, aut est realis aut non. Realis esse non potest, quia in re exteriori, quae est phantasiata, nullus posuit aliquid reale causari, sive ab intellectu agente, sive a quacumque alia vi ad cognitionem pertinentem. Si autem non est realis, tunc mirabile est quomodo res phantasiata, quae secundum se non est nata movere intel-

1-2 aliquomodo²) est *O* eius *om O* — 2 dependere *mrg T* — 3 causa eius *inv O* — 6 eadem : eam *S* facilitate : facultate *corr sv* facilitate *T* qua : quam *E sv T* — 7 secundam exponit *inv T* auctoritatem *om T* — 8 Averrois : Aurelis *! TMONES* — 9 loco ... anima *omh T* — 10 ignis et lapis *inv S* et talia *om T* — 11-12 incomplexorum ... cognitione *omh S* — 12 quorum) *59rb O* cognitio *om T* simplicium² *om M* — 13 non *om S* — 15 intellexerit : intellexit *T* intellexerit) ibi *ONE* — 17 et¹ *sv M* ad¹) *307rb N* — 18 intenditur : intendit *O* corrumpit : corrumpitur *O* — 19 sensum *om N* sensus *S* materialem : materiale *O* intelligit : intellexit *S* — 20 differente : differentem *N* — 21 et : quod *N* — 23 etiam est *inv OS* esse *mrg S* — 24 intensionem *exp* immutationem *mrg T* et (ista *N* et materialia *om T* — 25 resolvi) *237vb E* — 26 hoc : hic *T* — 27 secundum *om E* — 28 quae ... immutatio *omh T* naturalis : vel *S* — 29 qua : quae *O* — 30 improportionatum : proportionatum *M* — 31 conclusio haec : ad hoc *O om MNT* haec *om S* quam : quod *T* — 33 reductione) *47va M* in : ad *T* quod *mrg E* — 34 phantasma : phantasmata *E* sed : etiam *T* — 35 rem) *28rb T* — 39 tunc *om E* est² *om M*

lectum possibilem, nulla reali immutatione facta circa ipsam, vel circa eius phantasma, possit causare motionem realem sive immutationem realem intellectus possibilis, qua movetur ad actum intelligendi.

Hic etiam falsum supponit, videlicet quod res facta universalis moveat immediate ad actum intelligendi, immo movet ad hoc mediante specie. Notandum tamen quod aliqui ponunt, et satis probabiliter, quod phantasma dicitur movere in virtute intellectus agentis, in quantum concurrens cum eo in idem subiectum quod est anima, licet subiectum unius sit sola anima, et subiectum alterius sit ipsa anima una cum materia organizata et disposita, simul movet cum eo, ita quod neutrum potest movere sine alio, non ita quod in phantasmate aliquid causetur sibi formaliter inhaerens, per quod moveat intellectum possibilem, sed ambo simul movent ita quod alterum eorum non posset hoc facere sine alio, sicut etiam nec in aëre resultat aliquis color, nisi duobus simul immutantibus ad hoc, scilicet lumine vel illuminante, et condensante sive obnubilante ipsum aërem. Et isti possunt salvare quomodo phantasma movet de novo intellectum possibilem propter novum concursum phantasmatis, cum lumine intellectus agentis. Sed iste qui ponit quod causa, quare de novo res phantasiata movet intellectum possibilem, est quia intellectus agens agit circa rem phantasiatam; cum non possit ostendere actionem realem, non ita potest salvare istam motionem intellectus possibilis, ut deductum est.

Quod vero ultra dicit, scilicet quod ille habitus, quem ponit, reducit intellectum in actum sicut gravitas inclinant grave ad motum deorsum, dico quod illud inhaerens quod reducit intellectum angeli in actum, sive sit habitus, sive species, quantum ad primam reductionem in actum, inclinat intellectum ad intelligendum, sicut gravitas inclinat grave ad motum deorsum. Sed angelo facto in actu primo intelligendi et in actu volendi considerare alia, iam non inclinatur a specie sicut grave a gravitate, sed movet se per voluntatem et speciem, sicut quodammodo animal movet se localiter per appetitum et virtutem exequutivam. In hoc tamen differt, quod illa in animali, secundum quae movet et movetur per se, sunt distincta subiecto, non sic autem in angelo, sed tantum sunt distincta essentia.

Quod vero in fine huius articuli addit, scilicet quod actus intelligendi non completur in immutatione intellectus ab ipso habitu, sed per hoc quod, per immutationem factam ab habitu, coniungitur sive unitur intellectum ut intellectum cum intelligente ut est intelligens, et quod ipsa duo sic unita sunt unum principium actus intelligendi, falsum est. Primo quia, ut dictum est supra et ostensum, praesentia qua cognitum ut cognitum est praesens et unitum cognoscenti ut cognoscens est, habet esse per ipsam cognitionem, quae est, ut ita dicam, aspectus actualis ipsius cognoscentis, et ipsam cognitionem praesupponit. Sed quod praesupponit aliquid non est causa eius. Ergo intelligibile ut sic unitum, non est causa intelligendi. — Secundo quia nihil agit realiter, nisi prout est in aliquo esse reali. Sed intelligibile quod intelligit angelus, quandoque non est in esse reali, sed tantum species sive habitus ipsum repraesentans. Ergo actus realis intelligendi pro tunc non causabitur ab ipsa re intelligibili, sed

1 immutatione : mutatione *E* phantasma : phantasmata *OE* phantasmata) ad actum intelligendi *E* 2 sive ... realem *om MST* intellectus : intellectum *S* — 3 intelligendi) *59va O* — 4 etiam *om S* — 5 actum) *44vb S* — 7 in (anima *T* anima *om O* — 9 movet simul *inv T* — 10 causetur aliquid *inv T* formaliter sibi *inv O* per *om T* — 11 simul : sic *S* — 12 alio : eo *O mrg T* etiam : enim *E* — 13 vel : sive *NST* et : sive *S* condensante : concedente *corr mrg* condensante *E* — 14 quomodo : quantum *E* — 20 ille : iste *T* — 22 sive²) *307va N* — 24 primo actu *inv T* primo ... in actu *omh E* et *om N* — 26 quodammodo : modo *corr mrg* quodammodo *T* — 27 exequutivam : exequentiam *O* — 28 quae : quem *O om S* per se : personae *? S* distincta) per se *E* — 28-29 subiecto ... distincta *omh T* — 31 per *om S* immutationem : mutationem *O* — 32 intellectum¹ : intellectui *ET* intellectum² : intellectui *T* intelligente : intelligentem *O* intelligente) *59vb O* ut *om E* — 33 est *sv T* — 34 et *mrg T* — 40 in esse *om O* — 41 realis) *28va T* pro tunc : provenit *T* causabitur : causaliter *T* intelligibili : intelligendi *S* intellecta *T*

tantum ab habitu vel specie. — Tertio quia immutatio, quam facit habitus sive species in intellectu, ante unionem intelligibilis ad ipsum, aut est actus intelligendi, aut non. Si est actus intelligendi sequitur quod actus intelligendi non completur per unionem intelligibilis cum intellectu, sive per intelligibile unitum, quia nihil completur per illud quod est posterius eo. Unio autem intelligibilis, cum fiat per talem immutationem factam a specie, est posterius ipsa, et per consequens est posterior actu intelligendi, si talis immutatio est actus intelligendi. Si autem immutatio illa non sit actus intelligendi, impossibile est fingere quid sit, quia nec est acquisitio speciei, nec acquisitio habitus, nec videtur breviter posse esse aliquid ad intellectum pertinens. — Quarto quia impossibile est intelligibile et intellectum sibi unita, esse unum principium actus intelligendi, quia intellectus est principium passivum et potentiale respectu actus intelligendi, intelligibile autem est principium activum. Principium autem activum et passivum impossibile est esse idem principium vel principium eiusdem rationis.

Quod vero postmodum dicit de sexto articulo, applicando dicta ad solutionem quaestionis propositae, quod angelus intelligit quidquid intelligit per essentiam suam, secundum quod li « per » dicit habitudinem principii passivi, dico quod falsum est quia potentia intellectiva angeli, sicut et potentia intellectiva animae, differt ab eius essentia realiter et re absoluta. Et quod ipse supponit se probasse, Domino concedente, suo loco improbabitur.

Quod vero dicit quod angelus, tam essentiam suam, quam alia a se intelligit per illum habitum, quem ponit, secundum quod li « per » dicit habitudinem principii agentis, similiter est falsum, quia ut patuit supra, angelus intelligit se per essentiam suam. Nec rationes istius, contra hoc factae, quicquam valent, ut supra patuit. Alia autem a se intelligit per aliquem habitum additum, sed ille habitus nihil aliud est nisi diversae species diversarum rerum.

Quod vero dicit quod, quia ille habitus movet ad intelligendum prout est quodammodo, virtute scilicet, ipsa intelligibilia et sic est quodammodo etiam ipsae res, ideo dicendum est simpliciter res alias ab angelo cognosci ab eo per essentias suas, dico quod non sequitur, quia secundum eius positionem non aliter possunt res, aliae ab angelo, intelligi ab eo per essentias suas, nisi eo modo quo ille habitus, per quem cognoscuntur, est essentiae rerum. Sed constat quod ille habitus non est dicendus esse essentiae rerum intellectarum simpliciter, sicut nec aliquid, quod est repraesentativum alicuius, est ipsum simpliciter. Ergo non potest dici, secundum eius positionem, res ab angelo simpliciter intelligi per essentias suas.

Quod vero ipse dicit quod ille habitus sufficit sine specie, quia est virtute omnia intelligibilia, dico primo quod, cum sequatur quod ille habitus, quem ponit, sit quaedam species, nam species nihil aliud est quam aliqua forma inhaerens intellectui rem unam vel plures repraesentans, et talis est ille habitus secundum eum, dicere quod habitus sufficiat sine specie, est dicere quod species sufficiat sine specie. In nullo enim

1 Tertio : Tertia *S* — 2 in *om N* — 3 non[1]) est *T* — 4 cum intellectu *om T* intellectu *om MONS* — 5 est *sv T* unio) *47vb M* — 6 est[2] *sv T* si : sed *S* — 8 autem (est[1] *T* est[1]) etiam *ES* est[2]) *238ra E* est[2] *om S* nec[2]) est *E* — 9 posse : intelligibile *S* ad *sv T* pertinens ad intellectum *inv S* — 10 est *om N* esse *corr sv* est *T* esse) esse *it E* unum *om T* — 11 potentiale : possibile *T* actus) *45ra S* — 12 Principium autem activum *omh T* — 14 sexto : quinto *E* — 17 angeli ... intellectiva *omh T* — 19 improbabitur : improbabiliter *O* — 20 per *sv E* — 22 intelligit *om O* — 23 hoc *om M* supra) *30avb N* a se *om M* — 24 nisi : quam *S* diversae : dicimus *E* — 26 ille : iste *T* — 27 ipsa) *60ra O* intelligibilia : intellectiva *? E* quodammodo : modo *corr sv* quodammodo *T* ideo : tunc *corr sv* ideo *T* — 29 secundum *sv T* positionem : operationem *corr sv* opinionem *? T* non : vel *S* — 30 ille *om T* — 31 est[1] : et *T* — 31-32 Sed ... rerum *omh E* ille : iste *T* — 32 intellectarum : intellecta *O* quod *om S* est *om E* — 33-34 Ergo ... simpliciter *omh T* potest *om M* — 34 intelligi *om E* essentias : res *corr mrg* essentias *T* — 35 ipse *om S* — 36 ille : iste *T* ponit *om T* — 37 est *om S* quam aliqua : nisi quaedam *S* — 38 habitus ille *inv E* ille : iste *T* — 39 est ... specie *omh E* sine : si est *corr sv* sine *T*

alio differt positio istius a positione ponentium species, nisi in hoc quod alii ponunt plures species diversarum rerum repraesentativas, iste ponit vero unam omnium repraesentativam, quod videtur satis mirabile, scilicet quod per unam formam creatam, omnes res et omnium rerum rationes possint in speciali repraesentari.

Quod vero ulterius dicit quod isti modo ponendi congruunt dicta sanctorum et philosophorum, et salvantur apparentia, et solvuntur contraria, dico quod si pro congruunt posuisset repugnant, et pro salvantur tolluntur, et pro solvuntur incurruntur, bene dixisset.

Quantum vero ad ea quae dicit, ostendendo rationes, quae sunt contra species, non esse contra eum, primo quantum ad quartam rationem supra positam contra species, dico quod, sicut ipse ponit, habitum non inclinare necessario in primo actu intelligendi ad omnia intelligenda, ad quae habet ordinem, sed ad illud ad quod habet magis ordinem naturalem sive essentialem, et factus angelus in actu intelligendi illud movet se per voluntatem ad intelligendum alia; ita possunt et aeque probabiliter ponentes species dicere, includendo essentiam angeli inter eas, per quam intelligit se, non aeque natae sunt movere a principio intellectum angeli. Et ideo illa sola, quae magis nata est movere, movet in primo actu, et angelus factus in illo primo actu movet se per voluntatem et alias species ad alia intelligenda. Et sic, secundum eos, non oportet praeter species et voluntatem ponere aliud movens.

Quod vero ultra dicit, quod prima ratio contra species non est contra suum habitum, quia scilicet ex hoc quod species sunt actu determinatae essentiis rerum, ut eis determinate respondeant, oportet eas esse determinatas ad repraesentandum eas particulariter a quocumque imprimantur, hoc nihil est. Primo quia non sequitur quod, si aliquid est determinatum essentiae rei, quod sit ei determinatum secundum particularitatem suam, sed sufficit quod sit ei determinatum secundum suam naturam specificam, quae, licet non sit ita universalis sicut genus, est tamen universalis sive accipiatur species specialissima, sive accipiatur species subalterna. Unde fallacia consequentis est in suo processu quando arguit sic: hoc est determinatum essentiae rei, ergo est ei determinatum secundum suam singularitatem. — Secundo quia illa determinatio sive correspondentia speciei ad essentias rerum, non est secundum convenientiam in forma univoca generis vel speciei sicut convenit animal cum animali, vel homo cum homine, sed secundum quamdam repraesentationem, qua unum eorum est natum repraesentare alterum determinate, tale quale est. Talem autem determinationem oportet ponere in habitu, quem ipse ponit, respectu naturarum specificarum, aliter non induceret in determinatam cognitionem earum. Et sicut ille habitus non semper correspondet actu, se virtute repraesentando res, quia quandoque movet actu ad intelligendum illa, quorum est ille habitus, et quandoque non, ita etiam se habet et species, ut supra visum est; unde dicta ratio non est plus contra species, quam contra habitum ipsius. - Tertio quia, cum actus intelligendi, quo res intelligitur determinate, non minus determinate correspondeat rei quam species, sequeretur quod actus noster intelligendi, qui causatur se-

2 ponit vero *inv O* — 3 scilicet *om T* — 4 res *om O* — 5 dicit *om M* modo : modi *S* congruunt : arguunt *corr sv* congruunt *T* — 6 si *om OE* pro : per *ES* congruunt : congruuntur *O* — 7 pro[1] *om E* tolluntur ... incurrunt *om S* tolluntur *om T* — 9-10 non esse ... species *omh T* — 11 sicut : satis *T* ponit : potuit *T* necessario : necessarie *E* — 12 omnia : alia *T* quae : quia *S* habet : habent *E* sed ... ordinem *omh O* ad[4] : in *E* — 16 intellectum angeli : intellectuali *T* illa : ista *T* sola illa *inv O* — 18 per (alias *E* sic *om T* — 22 respondeant : respondeat *S* eas) *48ra M* — 23 primo *om MST* — 24 in (determinatum[1] *T* ei *om O* — 24-25 particularitatem ... determinatum *omh T* — 25 specificam) *60rb O* — 26 licet : libet *O* universalis : naturalis *E* sive : si *O* accipiatur *om M* — 27 species *om E* — 28 sic : secundum *S* ei *om O* ea *T* determinatum[2]) *308ra N* — 29 illa : ista *T* — 31 univoca : unica *OS* unica *exp*) univoca *M* unita *corr sv* univoca *T* vel[2]) *45rb S* sed : non *T* — 32 eorum unum *inv S* — 33 in *om E* — 35 earum : eorum *S* ille : iste *T* — 37 ille *om E* iste *T* et *om E* — 38 est plus *inv OE* habitum) huiusmodi *? O* — 39 minus) *238rb E* correspondeat : correspondant *! ONM* — 40 rei : ei *N*

cundum eum immediate a re imaginata, cum, ut assumit, omne agens agat secundum suum esse reale particulare, terminaretur directe in particulare. Quod si ipse dicit quod non, quia res imaginata non causat actum intelligendi nisi prius facta universalis, non valet sibi, tum quia contradiceret sibi ipsi cum dicat quod nulla res agit secundum quod universalis, sed secundum suum esse reale particulare; tum quia ita possum dicere quod species causatur a re imaginata facta universali, sicut ipse diceret de actu intelligendi.

Quod dicit ostendendo secundam rationem contra species non esse contra eum, quia scilicet, quod species non sit causa praesentiae rei, sede converso, hoc ideo est quia est determinata similitudo rei, nescit quid loquitur quia constat quod non oportet quod res imaginata sit causa praesentiae et permanentiae speciei in imaginativa, et tamen illa species, re imaginata absente, vel etiam non existente, causat praesentiam eius, modo quo cognitum est praesens cognoscenti. Unde correspondentia similitudinis impressae ad ipsum imprimens, non facit quod similitudo impressa quandoque maneat in absentia rei imprimentis et quandoque non, sed magis alia et alia dispositio passivorum, sicut patet quod figura impressa aquae a sigillo ita correspondet sigillo, sicut figura impressa cerae; sed quod figura, abeunte sigillo, maneat in uno et non in alio, est quia unum est fluidum et aliud solidum.

Tertiam autem rationem patet ex dictis non concludere infinitatem specierum, et ideo sicut non concludit contra eum ponentem unum habitum, ita etiam non concludit contra alios ponentes finitas species.

Similiter patuit supra quod sua nona ratio non plus concludit contra species quam contra habitum.

Sexta autem et septima ratio sua, licet contra nullam positionem valeant quidquam, tamen, ut ostensum est supra, tantum valent contra suam positionem de habitu, sicut contra positionem de speciebus, quia qua ratione ipse ponit quod angelus factus in actu per speciem non esset in intelligendo passivus, sed activus, ita dicam sibi quod angelus, factus in actu per habitum non est in intelligendo passivus sed activus. Et qua ratione ipse potest ponere actum intelligendi, qui sequitur ad formam intrinsecam, quae est species, esse actum absolutum, ita possunt alii dicere actum intelligendi, qui sequitur ad formam intrinsecam, quae est habitus, esse actum absolutum.

Quod dicit ad argumentum, patet nihil esse, quia, ut supra dictum est, qua ratione ille habitus, quem ponit, non est essentiae rerum intellectarum simpliciter, sed valde secundum quid, ita nec potest dici quod simpliciter illae res intelligantur ab angelo per essentias suas.

Ad vigesimam primam quaestionem quarti quolibet, qua quaerit *utrum intellectus noster coniunctus possit aliquid intelligere,* dico quod cum ea quae intelliguntur a nobis quandoque distinguantur per esse et non esse, et quandoque per particulare et universale, ista quaestio sicut credo, mota fuit propter difficultatem quae consurgit circa intellectionem rerum ex coniunctione membrorum istius duplicis distinctionis ad invicem. Quia si ponatur quod obiectum cognitum ab intellectu sit ens, videtur quod obiectum

2 terminaretur : terminatur *S* — 4 quia tum *inv T* sibi *om N sv T* cum *sv N* agit) nisi *E* quod secundum *inv E* — 6 a re causatur *inv S* — 7 secundam : secundum *E* rationem : rationes *E* — 8 rei *om S* est *sv T* — 9 rei *om S* — 10 speciei) *29ra T* — 11 re *om O* imaginata : imaginativa *O* vel *om T* — 13 maneat : moveat *N* — 15 quod (sicut *O* — 16 quod : in *E* maneat : moveat *N* et *om T* — 17 et *om T* — 18 Tertiam : Tertia *E* autem *om T* rationem : ratio *E* prae (dictis *S* non : nihil *T* specierum) *60va O* — 19 contra *sv T* eum ... contra *omh N* — 20 in (finitas *S* — 21 Similiter : sicut *T* — 23 contra : quam *OM* qua *N* positionem : speciem *T* — 24 valent : valet *N* positionem suam *inv S* — 25 in *om TMES* — 27 est *om T* est) in *N* sed activus *om T* — 28-29 quae ... dicere actum *om T* — 30 quae : qui *T* habitus *om E* — 31 Quod) autem *T* — 32 ille *om T* simpliciter : species *T* — 33 illae : istae *T* — 35 qua quaerit *om O* — 36 possit coniunctus *inv S* intelligere aliquid *inv M* — 37 distinguantur : distinguuntur *T* — 38 fuit : est *T* — 39 coniunctione) *29va T* — 40-1 ens ... sit *omh ME*

cognitum ab intellectu sit particulare, quia nihil est in rebus nisi particulare; quod videtur inconveniens quia obiectum per se intellectus est universale. Si autem ponatur ex alia parte quod obiectum cognitum ab intellectu sit universale, cum nihil in esse reali sit universali, videtur quod obiectum per se cognitum ab intellectu sit non ens; quod videtur similiter inconveniens, quia sicut scientia requirit entitatem scibilis, ita, ut videtur, quaelibet cognitio requirit entitatem cognoscibilis. Et si dicatur quod sufficit quod cognoscibile sit vel in se vel in sua similitudine, non valet, ut videtur, quia oportet quod saltem primo cognitum ab intellectu sit in se in rerum natura existens, causans suam similitudinem remanentem apud intellectum. Universale autem, ut videtur, nunquam est ens, et ideo non videtur quod universale possit unquam intelligi. Et haec difficultas videtur tangi in argumento facto ad partem negativam.

Ad evidentiam igitur maiorem huius quaestionis, qua generaliter quaeritur utrum aliquid possit ab intellectu nostro intelligi, primo ostendendum est quomodo se habeat intellectus noster in intelligendo ad ipsum ens; secundo quomodo se habeat ad universale; tertio quomodo se habeat ad non ens; et quarto quomodo se habeat ad particulare.

Quantum ergo ad primum sciendum quod obiectum primo et per se intellectus, generaliter accepti, est ens secundum quod ens; specialiter vero per se obiectum intellectus nostri coniuncti est ens sensibile sive quidditas rei sensibilis. - Primum patet dupliciter. Primo ex hoc quod obiectum intellectus comparatur ad ipsum sicut movens ad mobile, et hoc quantum ad inteilectum creatum quemcumque, qui est in potentia ad actum intelligendi. Secundo ex hoc quod obiectum comparatur ad intellectum ut cognitum ad cognoscens. Primum patet satis de se, quia nulli rei competit actu movere sive agere, nisi per aliquam formam per quam est esse actu simpliciter vel ens tale. Et ideo quidquid sit illud quod comparatur ad intellectum ut movens ad motum, oportet quod sit ens in actu, quod in quantum tale movet. Secundum autem declaratur sic, quia comparatio cogniti ad cognoscens, et e converso, consistit in quandam assimilatione et conformitate. Omnis autem assimilatio et conformitas attenditur primo et per se penes aliquas formas, quibus illa habent esse, quae sibi ad invicem assimilantur secundum aliquod esse, quia omnis forma nata est dare aliquod esse. Et ideo obiectum primum intellectus, etiam secundum quod cognitum, est ens. Sed notandum quod prima comparatio pertinet ad ens actu tantum, quia movere in actu est solius entis in actu; sed secunda se extendit ad ens in actu et in potentia quia natura rei, sive sit, sive non sit in actu, dummodo sit aliqua eius similitudo, nata eam repraesentare, potest conformari et assimilari intellectui, sicut conformatur et assimilatur repraesentatum repraesentanti et cognitum cognoscenti. Et ideo contingit cognoscere etiam non entia in actu. Et si dicatur contra praemissa quod etiam non entia, quae nihil ponunt actu vel potentia, sicut negatio, sive hoc quod dico « nihil », et privatio possunt conformari intellectui sicut repraesentatum repraesentanti; et per consequens non ens poterit esse primo et per se, secundum istam considerationem, obiectum intellectus sicut et ens; dico quod,

1-3 particulare ... sit *omh S* — 2 quia) si *T* — 2-3 per se ... obiectum *omh T* si autem ... universale *omh E* — 4 per se : proprie *M* personae *? S* non sit *inv M* — 5 scientia : anima *T* ut *om N* — 6 requirit : requiritur *N* dicatur) *61rb O* sufficit quod *om S* — 8 primo *om E* — 11 ad partem n. facto *inv E* — 12 igitur : ergo *T* — 13 aliquid) *308vb N* ab intellectu n. possit a. intelligi *inv T* — 18 accepti : acceptum *T* — 18-19 secundum ... est ens *omh N* — 19 est *sv E* — 21 creatum *mrg T* — 23 satis : sicut *N* de se *om S* sive : vel *S* — 24 est : habet *O* ideo : in *N* quidquid : quantum quid *N* — 26 movet) *238vb E* — 28 autem *om N* attenditur) *48vb M* penes *om E* per se : personae *? S* — 30 primum : tantum *O om NES* proprie *T* — 31 notandum) est *E* comparatio : operatio *E* — 32 ad *sv O* — 33-34 et in ... actu *omh N* — 34 similitudo eius *inv T* — 36 contingit : potest *S* etiam : et *T* entia : etiam *T* — 36-37 Et si ... entia *om E* — 37 ponunt) in *O* — 39 consequens) *46ra S* esse) *61va O* et[2] *om ON* — 40 per se : personae *? S*

licet negatio et privatio possint conformari intellectui ut cognitum cognoscenti et repraesentatum repraesentanti, non tamen primo et per se, sed mediante aliquo positivo. Unde ibi et privatio dicitur intelligi et intellectui, modo praedicto, conformari per habitum, quia omnis conformitas, quaecunque sit illa, habet esse necessario secundum aliquas formas positivas, vel habet ad illas reduci.

Quod autem primo et per se obiectum intellectus nostri coniuncti, secundum statum et cursum naturalem praesentis vitae, sit natura et quidditas rerum sensibilium, patet sic quia per se obiectum intellectus nostri, pro statu praesentis vitae, est quod possumus intelligere abstrahendo a phantasmatibus. Sed nihil potest nobis proponi in phantasmate, nisi natura rei sensibilis, vel secundum aliquam habitudinem ad ipsam. Ergo primum et per se obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est natura rei sensibilis, et quidquid intelligimus vel est ipsa vel habens habitudinem ad ipsam.

Quantum vero ad secundum, scilicet quomodo intellectus se habeat in intelligendo ad universale, sciendum quod universale tripliciter dicitur ad praesens. Uno modo secundum causalitatem, sicut sol dicitur causa universalis generabilium et corruptibilium; et secundum repraesentationem, sicut si species existens in intellectu, vel conceptus, diceretur universale quia videlicet repraesentat aliquid commune multis; et secundum praedicationem, sicut species et genus, puta homo et animal, dicuntur universalia.

De universali primo modo dicto, nihil ad propositum. De universali autem secundo modo dicto, non pertinet principaliter ad propositum, sed secundario in quantum respicit universale tertio modo dictum, de quo principaliter pertinet ad propositum. Circa autem tale universale consideranda sunt duo, scilicet illud cui universalitas attribuitur et ipsa universalitas. Primum scilicet, illud cui universalitas attribuitur, est res vera in rerum natura existens, puta natura animalis, bovis, vel hominis. Ipsa vero universalitas est ens rationis, nullam formam realem dicens, quae sit in aliquo sicut in subiecto. Ad cuius evidentiam sciendum quod natura ipsa, quae intelligitur ad praesens, habet duplex esse. Unum esse habet in particularibus extra animam, in quibus est quasi subiective. Dico autem « quasi subiective », quia natura substantialis completa, comprehendens formam et materiam, non est proprie in aliquo sicut in subiecto, tamen dicitur esse quasi subiective in particularibus, in quantum est in eis realiter, secundum modum cuiusdam formae se habens ad ea, ut puta faciens ea formaliter talia entia, sicut humanitas facit formaliter Socratem esse hominem.

Aliud esse habet talis natura in intellectu, et hoc obiective. Dupliciter autem obiicitur haec natura intellectui. Uno modo sicut movens mobili, quando virtute intellectus agentis movet intellectum possibilem ad speciem, vel ad actum intelligendi, vel etiam ad utrumque. Alio modo obiicitur sibi sicut cognitum cognoscenti, quando scilicet intellectus iam eam cognoscit, et tunc dicitur esse in intellectu obiective, sicut parietem visum dicimus esse in prospectu videntis. Cum ergo universalitas dicat separationem quamdam et unitatem quamdam alicuius naturae, quae convenit multis, et non sit intelligibile, nec etiam opinabile, quod natura, quae in particularibus extra est realiter, ab ipsis realiter separatur, et sit extra intellectum, ut forma quaedam separata subsistens, vel sit in intellectu subiective, sicut quaedam forma sibi inhaerens, quia natura substantialis non potest esse in aliquo sicut in subiecto, nec etiam species, existens in intellectu alicuius sicut in subiecto, potest convenire particularibus rerum intellectarum,

1 et[1] *om O* et (intellectui *N* — 2 per se : personae? *S* — 3 ibi *om ET* etiam *S* et[1] : etiam *T* — 5 positivas *om T* — 11 et *om O* per se : personae? *S* — 14 sciendum) *29vb T* ad praesens dicitur *inv MNS* ad p. tripliciter dicitur *inv E* — 15 sicut sol *om S* — 16 si *om T* in i. existens *inv T* — 21 sed) *309ra N* — 21-22 sed ... propositum *omh T* —22 dictum) est *E* — 24 ipsa (universalitas[2] *T* — 25 vero : autem *S* — 27 cuius *om E* — 29 Dico autem : Et dico *M* — 31 in *om M* — 32 ea *om O* sicut) unitas *exp O* — 34 natura talis *inv S* — 37 sicut *om N* cognoscenti) *61vb O* — 38 esse *om O* — 39 in prospectu v. esse *inv T* — 42-43 quaedam ... forma *omh T* — 43 sibi : similiter *S* — 44 etiam *om E*

quae sunt extra; ideo sequitur quod universalitas non sit species intelligibilis, nec conceptus mentis; et breviter sequitur quod non dicat aliquam formam realem existentem in aliquo, vel sicut accidens est in subiecto, vel sicut natura in supposito. Licet enim species vel mentis conceptus sit universale per repraesentationem, quia repraesentat naturam, quae multis convenit, non tamen est universalis per praedicationem, quia species vel conceptus existens in intellectu alicuius sicut forma eius, non potest praedicari de particularibus rerum intellectarum, ut dictum est. Illud autem dicitur hîc ad nunc universale quod de particularibus rerum intellectarum praedicatur. Relinquitur igitur quod universalitas conveniat naturae rei prout obiective est in intellectu, in quantum scilicet natura plurificata realiter in multis, separatim a conditionibus individuantibus et plurificantibus eam realiter, in multis illis intelligitur, vel nata est intelligi, vel movere ad hoc quod sic intelligatur, et in quantum talis natura, sic in singularibus plurificata, respondet vel nata est respondere uni conceptui mentis, ita quod quia separatio, quae competit universali, non est nisi separatim intelligi, quod quidem separatim intelligi non ponit separationem realem talis naturae a particularibus, et unitas quae competit universali non est nisi quaedam correspondentia eius ad unum conceptum mentis, quae quidem correspondentia non exigit unitatem realem in re intellecta, sed in conceptu cui respondet, ideo universalitas nihil reale dicit, sed solum realitatem speciei vel conceptus, in comparatione ad quem, talis universalitas rei intellectae convenit, praeexigit, et ideo etiam dicitur res rationis tantum.

Ulterius notandum quod, quando dicimus quod universale intelligitur dupliciter, potest hoc intelligi uno modo quod universalitas non sit principaliter considerata, sed sit quaedam conditio circumstans rem intellectam, sicut etiam dicimus quod verbum, puta « currit », vel aliquid tale, significat tempus, quia scilicet significat talem actum ut in tempore, et quando dicitur sic universale intelligi, tunc illud quod intelligitur est res vera in rerum natura existens, cui, prout est in intellectu, obiective competit talis universalitas, scilicet separatim a conditionibus individuantibus intelligi. Alio modo potest dici intelligi universale, quando scilicet ipsa universalitas principaliter consideratur, sicut quando logicus considerat rationem universalitatis, sicut etiam haec nomina « dies » et « annus » significant tempus; et tunc illud quod intelligitur non est ens reale, sed tantum ens rationis, tale quale dictum est.

Ex hiis potest patere quomodo ista duo stant, quod scilicet obiectum intellectus est res vera in rerum natura existens, et quod obiectum intellectus, sive illud quod intelligitur est universale. Nam quando dicitur quod obiectum intellectus est universale, non est sic intelligendum quod semper consideratum principaliter ab intellectu sit universalitas, nisi quando considerat intentiones logicas, prout dicitur universale secundo modo intelligendi. Sed est intelligendum primo modo, quia scilicet res vera, quae intelligitur, non intelligitur nisi cum tali modo, sive cum tali conditione eam circumstante ex modo quo intelligitur, quia videlicet intelligitur separatim, ut saepe dictum est. Et quia aliquam naturam realem in esse reali esse in particularibus et eam separari secundum rationem ab eis, separatim scilicet intelligi, illis non cointellectis, non repugnant, ideo

1 extra *om O* extra) *49ra M* et (ideo *T* nec : non *O* — 2 realem forman *inv T* — 3 accidens : actus *T* — 3-4 est in ... mentis *om T* — 4 repraesentat : repraesentavit *E* — 7-8 Illud ... praedicatur *om MS mrg N* — 7 hic *om E* — 9 igitur : ergo *T 23* naturae *om T* — 11 multis illis *inv O* illas multas *T* — 12 quod *om O* singularibus) *46rb S* — 14 separatim) *239ra E* — 15 a : in *T* — 16 universali : universale *T* — 18 cui respondet : correspondet *T* — 19 vel (in *T* — 20 etiam *om T* dicitur) *309rb N* — 21 intelligitur : intelligi *S* — 23 conditio : consideratio *T* — 25 et) *30ra T* — 26 res *om E* vera : una *S* — 29 considerat) *62ra O* etiam : et *ST* — 32 intellectus *om T* — 32-33 est ... intellectus *omh N* vera : una *S* — 35 semper *om E* — 37 est *om T* vera : una *S* — 38 non intelligitur *om E* eam : causa *? S* — 39 quo *om T* intelligitur : intelligente *T* videlicet : scilicet *T* saepe : supra *E* — 40 esse[2] *om M sv T* — 41 non[1] *mrg S* co (intellectis *sv O* causa (intellectis *E* ideo : iam *N*

non repugnant ista duo, scilicet quod obiectum intellectus sit universale, et tamen sit verum ens in rerum natura existens. Et quando dicitur quod omne ens reale est singulare, verum est in suo esse reali, et idem etiam ens reale, secundum esse obiectivum quod habet in anima, est universale et abstractum. Licet enim illud esse obiectivum sit esse rationis, illud tamen cui convenit est ens reale. Obiectum autem primum intellectus non est illud esse obiectivum, sed res cui convenit.

Quantum vero ad cognitionem non entis, de quo erat principaliter secundo propositum, dico quod talia non entia, quae omnino nihil ponunt, sicut hoc quod dico « nihil » et talia, cognoscuntur secundum habitudinem et attributionem ad entia. Nec est necessarium quod scientia requirat entitatem realem omnium quae in ea considerantur, sed sufficit entitas realis eorum, quae principaliter considerantur, per comparationem ad quae, alia habent intelligi. Sed verum est quod scientia requirit esse quod dicit veritatem propositionis in omnibus quae scientiae subsunt, quia vel non est scientia, vel si est oportet omnino esse verum quod scientia iudicat. Non entia autem, quae quandoque sunt et quandoque non sunt, sicut rosa et talia, cognoscuntur per suas similitudines, quas quandoque impresserunt, vel quas impressit aliquis superior intellectus, ut si ponamus Deum species sive similitudines imprimere alicui intellectui, vel etiam intelliguntur in habitudine ad suas causas.

Quantum autem ad cognitionem particularis, sciendum quod, sicut distinctum est de cognitione universalis, ita distinguendum est de cognitione particularis, nam dupliciter potest intelligi quod particulare cognoscatur. Uno modo quod ipsa particularitas sit principaliter considerata et cognita; et sic intelligere particulare est intelligere universalem rationem particularitatis, et est intelligere universaliter ipsam particularitem. Alio modo potest intelligi quod particulare cognoscatur ab intellectu, non quod particularitas ipsa sit principaliter cognita sive intellecta, sed quia apprehenditur ut modus quidam circumstans rem intellectam, ita quod res intelligatur particulariter, sive sub sua particularitate. Et sic etiam intelligitur particulare ab intellectu nostro, ut communiter ponitur. Et huius positionis una communis ratio assignatur, quia scilicet aliter non componeret inter universale et particulare dicendo « Socrates est homo ». Alia etiam ratio huius potest adduci, quia ratio et voluntas non possunt regulare appetitum sensitivum nisi per actus suos, qui sunt intelligere et velle. Si ergo intellectus non posset intelligere particulare, nec per consequens posset voluntas velle vel respuere aliquem actum particularem vel aliquod bonum vel malum particulare, sequeretur quod ratio et voluntas non possent regulare appetitum sensitivum, qui est circa particulare bonum vel malum, puta circa hunc actum venereum vel aliquod consimile, quod est non solum contra fidem, sed etiam contra principia philosophiae moralis, ut potest patere ex libro *Ethicorum*.

Quomodo autem hoc fiat, est difficile assignare. Modus autem qui videtur mihi magis probabilis, secundum quem debeat poni intellectus noster intelligere singulare, est iste, videlicet quod quia phantasma particulare, una cum intellectu agente, movet

1 ista d. n. repugnant *inv E* — 3 est[1] : non *N* etiam : est *S* — 4 quod ... obiectivum *omh S* — 5 esse sit *inv T* — 5 illud : intelligendum *S* — 7 secundo : sed *E* propositum : oppositum *E* — 10 considerantur : consideratur *O* — 11 realis *om T* comparationem : operationem *T* — 12 et (quod[2] *M* — 13 propositionis : propositionum *MT* — 14 quod : quia *E* iudicat scientia *inv O* iudicat : indicat *M* — 16 impresserunt : impressit *T* vel) *49rb M* quas *om E* — 17 sive : vel *T* — 17-18 intelliguntur : intellectui *S* — 20 universalis ... cognitione *mrg T* — 21 cognoscatur particulare *inv T* — 22 considerata principaliter *inv T* — 22 intelligere[2]) *62rb O* — 24 intelligi) *309va N* — 25 cognita : considerata *T* ut *om E* modus) *46va S* — 27 ab intellectu *om E* — 28 una c. r. huius assignatur *inv T* — 30 potest *om E* — 31 nisi) quod *N* et *om T* — 31-32 Si ... velle *omh T* — 32 nec) et *N* etiam *E* voluntas *mrg O om MNS* vel : et *T* — 33 aliquod (malum *E* particulare *om O* — 33-35 particulare ... malum *omh S* — 35 est *om E* non est *inv T* — 36 principia : principium *T* — 37 libro Ethicorum : hoc *E* — 38 difficile est *inv T* mihi *om T* — 39 magis *om O* — 40 videlicet : scilicet *T*

intellectum possibilem et ad speciem intelligibilem et etiam ad actum intelligendi, ista species sive iste actus intelligendi, habeat aliquam determinationem ad singulare phantasma, sicut repraesentativum ad repraesentatum vel repraesentabile. Non quod ipsum phantasma sit principaliter cognitum, sed secundario et sicut medium cognitionis, quod tenet se ex parte cogniti, est aliquo modo cognitum, sicut quando aliquis utitur specie existente in speculo non ut re principaliter cognita, sed ut medio ducente in alterius cognitionem, ipsa cognitio tendit directe et principaliter in rem illam, cuius species est in speculo, sed in speciem existentem in speculo tendit secundario, in quantum utitur ea, vice alterius rei, quam principaliter considerat. Et sic etiam cognitio intellectus directe et principaliter tendit in naturam rei imaginatae, sed secundario et minus principaliter tendit in illud medium in quo repraesentatur, scilicet in phantasma singulare, et sic per talem determinationem ad phantasma cognoscit singulare in sua singularitate sive singulariter.

Circa tamen praedicta videntur esse duae difficultates. Prima est quia, cum species vel quaecumque similitudo existens in intellectu sit forma immaterialis, et per consequens sibi nulla conditio rerum materialium conveniat, quia nec habet ordinem positionis vel situs, cum non sit quanta, nec sit in quanto sicut in subiecto, per quam quidem conditionem aliquid habet esse hic, quae quidem conditio praecipue facit singulare in rebus materialibus, ideo non videtur quod intellectus possit habere aliquam assimilationem ad rem materialem, secundum quod singularis, per aliquam formam existentem in eo, nec per consequens, ut videtur, potest res materialis singulariter intellectui repraesentari vel ab intellectu intelligi.

Secunda difficultas est, quae et maior videtur, quia singulare et universale aut intelliguntur eodem actu intelligendi, aut alio et alio. Si dicatur quod eodem, contra, quia intelligere rem universaliter est intelligere eam separatim a conditionibus individuantibus, ut talia sunt, et illis non cointellectis; intelligere autem rem particulariter est eam intelligere ut sub istis conditionibus et eis cointellectis cum ipsa re. Sed impossibile videtur quod per eamdem cognitionem possit aliqua res cognosci separatim a conditionibus particularibus, et illis non cointellectis, et quod simul cum hoc intelligatur sub eis et eis cointellectis, quia tunc sequeretur quod eadem cognitione cointelligerentur et non cointelligerentur. Ergo etc. Si autem dicatur quod alio et alio actu intelliguntur universale et particulare, tunc videtur quod, cum unusquisque actus habeat proprium et per se obiectum in quod per se et directe tendat, quod particulare ita directe et per se intelligatur sicut universale, quod est inconveniens.

Ad primum ergo istorum dicendum quod, licet inter rem singularem materialem et aliquam formam existentem in intellectu non sit assimilatio vel conformitas in esse naturali reali, ut scilicet in suo esse reali talis sit una illarum formarum qualis est alia, potest tamen esse inter eas conformitas in repraesentando, ut scilicet forma existens

1 intelligendi) *30rb T* — 2 iste *om T* phantasma singulare *inv T* — 3 phantasma ipsum *inv E* — 4 cognitum: consideratum *T* quod) *239rb E* — 6 re principaliter : repraesentatur *T* principaliter re *inv M* — 8 est species *inv O* — 9-10 considerat ... principaliter *omh N* — 9 Et *om T* sic : sicut *E* — 10 naturam: veram *N* — 11 scilicet *om E* in *om T* — 12 quod (cognoscit *E* — 14 videntur esse : dantur *O* Prima est *om E* quia : quod *E* — 15 immaterialis : materialis *N* spiritualis *? T* — 16 conditio : additio *T* nec : vero *N* — 17 non *om S* — 18 hic *om S* — 19 materialibus : immaterialibus *M* materialibus) *62va O* assimilationem : similitudinem *T* — 20 eo : ea *T* — 23 et *om M* etiam *E* — 25 rem) *309vb N* separatim : separatam *T* — 29-30 et quod ... cointellectis *omh E* — 30 et) etiam *T* cointellectis) *49va M* — 31 cointelligerentur[1]: intelligerentur *T* et non cointelligerentur *om E* cointelligerentur[2] : intelligerentur *T* — 32 intelliguntur : intelligantur *E* cum *om S* habeat : habens *T* — 33 quod : qua *N* et (per[2] *O* — 34 per se : personae *? S* — 35 rem *om ST* singularem materialem : singulare materiale *T* — 36 in *sv O* — 37 naturali : materiali *T* reali) reali *it E* sit *om O*

in intellectu sine ordine situs et positionis repraesentet rem cum tali ordine et ut per talem conditionem est particulata.

Ad secundum potest dici quod actus intelligendi, licet sit unus, quia tamen tendit quodammodo in duo, sicut dictum est de illo qui considerat rem aliquam per speciem suam quae est in speculo, videlicet in phantasma, et in rem cuius est phantasma, non videtur inconveniens quod actus ille intelligendi, prout terminatur in ipsam rem, non terminetur ad eam cum conditionibus individuantibus, prout vero terminatur ad phantasma, apprehendat eamdem rem in phantasmate, prout est sub talibus conditionibus. Et sic non est inconveniens eodem actu tales conditiones et non intelligi cum re, prout secundum se offertur intellectui, et cointelligi cum re, prout proponitur in phantasmate sive inspicitur in phantasmate.

Sed forte contra hoc est quod nunquam apprehendit intellectus rem nisi mediante phantasmate et in phantasmate. Ergo si in phantasmate habet videri particulariter, nunquam intellectus apprehenderet eam nisi particulariter. Et ad hoc potest dici quod, licet res non praesentetur intellectui nisi in phantasmate, tamen res cognoscitur ab intellectu, non solum ut est quid repraesentatum in phantasmate, sed etiam ut est aliquid secundum se. Et sic cognitio intellectus quodammodo tendit in duo, scilicet et in repraesentationem factam sibi in phantasmate, sive in ipsam rem ut sic repraesentata est, et etiam in ipsam rem secundum illud quod est secundum se. Et sic, ut praedictum est, non est inconveniens intellectui ferri in rem universaliter, prout consideratur secundum se, et particulariter, prout offertur in medio quod est phantasma.

Quod autem iste dicit de immutatione sensus, hic praetermitto, hoc excepto quod unum quod dicit, scilicet quod lumen dat virtutem colori, admodum intelligendo quod det sibi virtutem activam, et quod ex natura sua hoc color non habeat, est falsum, quia aliter color non esset per se visibilis vel per se motivum diaphani, quia si color non posset movere diaphanum nisi reciperet virtutem activam ab alio, non esset per se motivum diaphani, sicut nec aqua est per se motiva calefactibilis, quia ad hoc quod moveat calefactibile, oportet quod habeat ab alio virtutem calefactivam. Et ideo oportet dicere quod ipse color sit virtus activa motiva diaphani et etiam ipsius visus.

Quod vero dicit ultra, scilicet quod intellectus abstrahit, non a specie existente in phantasmate, nec ab actu phantasiandi existente in phantasmate sicut in subiecto, si per abstractionem intelligit receptionem speciei vel ipsius actus intelligendi ab aliquo, sicut ab agente, plane falsum dicit, quia constat quod phantasma una cum intellectu agente, est causa immediate movens, licet res phantasiata sit remotum et primum movens, primum in quantum respectu phantasmatis, quod ab ipsa re mediante sensu causatur, quia secundum PHILOSOPHUM phantasmata se habent ad intellectum sicut colores ad visum; colores autem movent visum, ergo etc.

Quod autem adducit pro causa quod intellectus non abstrahit a specie, quia scilicet non recipit speciem impressam, ut dicit, ridiculum est. Primo quidem quia, si intelligit per abstrahere a specie, quae est in phantasmate, ipsam speciem a phantasmate, in quo

1 sine : si est *N* repraesentet : repraesentent *E* — 3 quia : qui *T* — 4 illo : verbo *T* — 5 speculo) *46vb S* speculo) de illo ... aliquam *it S* videlicet : scilicet *T* in[3] *om E* — 6 quod : quia *E* — 8 apprehendat : apprehendit *NS* — 9 intelligi : in tali *S* et (prout *S* — 10 secundum : per *M* cointelligi : cointellectui *S* proponitur : proponit *T* — 11 sive : cum *E* — 12 quod : quia *S* mediante *om S* — 13 et in phantasmate *om M* — 14 apprehenderet : apprehendet *S* apprehendit *T* — 17 tendit *om E* scilicet *om M* et *om T* — 18 sibi) *62vb O* — 18-19 rem ... rem *omh S* — 19 rem *om E* — 20 intellectui : intellectum *S* in rem ferri *inv T* rem : re *M* — 21 offertur : effertur *O* — 22 iste) homo *S* immutatione : mutatione *O* immutatione) *30va T* — 23 colori virtutem *inv S* — 25 licet (non[1] *E* — 25-27 quia si ... diaphani *omh T* — 26 per se : personae? *E*— 28 moveat : maneat *E*— 30 scilicet : secundum *E* specie ... in *om E*— 33 plane : planum est quod *T* dicit) *310ra N* quia constat *om S* una *om E* — 34 movens) hoc *S* — 34-35 movens primum *om N* — 35 quod : quia *M* sensu *om N* — 36 colores : color *T* — 37 colores : color *T* movent : est movens *T* — 38 intellectus) quod intellectus *it M* — 39 si) *239va E*

est sicut in subiecto, migrare in intellectum ita quod idem accidens migret de subiecto in subiectum, nimis fatuus esset qui istam positionem poneret. Nec illi qui ponunt abstractionem fieri a specie, vel ab actu phantasiandi, hoc ponunt; sed ponunt abstrahere a specie sive ad actu phantasiandi est recipere ab ea, una cum intellectu agente, sicut a causa efficiente, aliam speciem vel ipsum actum intelligendi. Si autem pro tanto credat non posse fieri abstractionem a specie, quia scilicet existens in phantasmate non potest causare nisi speciem impressam intellectui, quod ipse credit non posse fieri, nihil est, quia si ponatur quod in intellectu non possit esse species, sed tantum actus intelligendi, non oportet quin species existens in phantasmate, una cum intellectu agente, possit causare talem actum in intellectu, quia actio qua agit phantasma in intellectum non est univoca. Item, si causa quare non potest fieri abstractio a phantasme, sive a specie existente in eo, est quia in intellectu non potest recipi species impressa, sequitur e converso quod, si in intellectu posset recipi species impressa, quod posset fieri abstractio a specie, quia si negatio est causa negationis, et affirmatio est causa affirmationis, et e converso. Cum ergo in intellectu sit actus intelligendi impressus, sequitur quod possit talis actus abstrahi ab actu imaginandi impresso phantasmati, cuius oppositum ipse ponit, quia nec etiam vult quod possit fieri abstractio a phantasmate. Si autem per abstractionem intelligat rem coniunctam particularibus conditionibus, sine illis intelligi, tunc abstractio proprie fit a re phantasiata, quae particulariter ab imaginatione apprehensa, ab intellectu sine tali particularitate abstracte et universaliter intelligitur.

Quod vero ulterius concludit quod nec a specie nec ab actu imaginandi potest fieri abstractio, quia sunt in imaginatione sicut in subiecto, quasi per hoc volens innuere quod non potest fieri abstractio ab aliquo quod sit in alio sicut in subiecto, dico quod accipiendo abstractionem pro recipere a causa efficiente actum intelligendi vel speciem, falsum est quia omnis actio qua causatur aliquid reale, est ab aliquo agente per formam aliquam, quae in ipso est, vel sicut accidens, vel sicut forma substantialis in materia, vel sicut natura in supposito. Omne enim agens agit per aliquam formam suam.

Rationes vero, quibus probat species non esse in intellectu, non valent. Nam quod dicit primo quod secundum hoc intellectus esset alterabilis, sicut sensus, quod negat PHILOSOPHUS, nihil est, quia alteratio quam ponit PHILOSOPHUS in sensu et negat esse in intellectu, non est acceptio speciei, vel alicuius principii cognoscendi, vel etiam ipsius cognitionis, sed est alteratio quae intensa facta debilitat sensum, vel etiam totaliter corrumpit, qualem alterationem non oportet ponere in intellectu ponendo ibi speciem.

Quod vero ulterius dicit quod species illae essent particulares, ut puta plurificatae numero in pluribus, dico sicut dictum est, quod licet species sit particularis in essendo, sicut et actus intelligendi, quem oportet in esse suo reali ponere esse singularem et plurificari numero in diversis in repraesentando, tamen est universalis, et ideo non oportet quod obiectum intellectum sit singulare; immo magis sequitur quod sit universale; nec oportet obiecta diversorum cognoscentium, et per diversas species et per diversos actus intelligendi, plurificari, quia idem numero potest cognosci et a di-

3 ponunt²) quod *T* — 4 est : esse *E* — 5 vel) *49vb M* sive *T* — 6-7 abstractionem ... fieri *omh E* — 8 in *om N* — 8 intelligendi (intellectu *O* in intellectu : intelligendi *T* — 11 univoca : unica *exp*) univoca *M* potest : possit *T* — 12-13 sequitur ... impressa *omh M* — 13 posset¹ : possit *T* quod : et *E* — 14 causa est¹ *inv T* — 15 Cum) *63ra O* — 16 impresso : expresso *ST* phantasmati *om T* — 18 intelligat : intelligatur *NE* — 19-20 imaginatione) *47ra S* apprehensa : apprehendens *ON* apprehenditur et *M* — 22 quod² : quia *E* — 23 sicut : ut *S* — 25 pro recipere *om S* — 28 sicut *om M* agens *om T* — 30 quod¹ *om E* — 31 esse in s. et negat *inv T* — 32 etiam *om O* — 33 est) *30vb T* — 37 dico) quod *T* est) supra *NS* supra) *310rb N* ut supra (quod *E* licet *om T* in *om N* — 38 quem : quod *E* oportet) ponere *E* — 39 non *om E* — 41 diversorum : diversarum *S* — 42 numero *om T*

versis cognoscentibus, et per diversas species, et per diversos actus cognoscendi, sive secundum intellectum sive secundum sensum.

Quod vero ultra dicit quod magister generaret scientiam in discipulo per formam sibi inhaerentem, sicut calidum per calorem facit aliud calidum, similiter nihil est, quia constat quod artifex facit domum per artem sibi inhaerentem, et tamen non ita facit eam quod ars immediate ipsa imprimat formam domus, sicut calidum calefacit, sed hoc facit per multas motiones medias. Et ita scientia, quae est in magistro, est principium formandi diversas voces, quae, ordinate formatae, sunt signa diversarum rerum, quae sic significatae ordinate movent intellectum ad cognitionem ipsarum. Item etiam istud dictum est valde secundum se ridiculosum, quia constat quod magister generat scientiam in discipulo per scientiam quae est forma inhaerens magistro, quidquid sit de specie, etiam, secundum positionem istius. Ergo aliquis potest generare scientiam per formam sibi inhaerentem. Et oppositum opinari est ridiculum.

1-2 sive secundum : sensum *S* — 4 calidum[1]) causat *E* facit *om E* aliud : aliquid *T* — 5 tamen : ideo *T* — 6 eam *mrg S* immediate ipsa *inv O* — 7 motiones : immutationes *T* in magistro est *om T* — 8 formatae : formata *T* — 9 significatae : signa *O* significatae sic *inv T* cognitionem : cognoscendum *S* Item *vc N* — 10 dictum est : ponere *T* quod magister *om S* — 11 generat : directe causet *M vc N* scientiam in : scientia nostri *N* per) suam s. quae est f. i. m. q. sit de s. scientiam in discipulo *add inv E* — 13 inhaerentem) *63rb O* est *om T* ridiculum *vc N* ridiculosum *OM*

Summarium Sua cognitionis theoria, inter Platonis illuminationem et Aristotelis abstractionem syntheseos conatum Henricus Gandavensis feliciter coepit. Propter novos tamen instauratos conceptus, experimentum ejus statim studiorum universitatis curam conspicue concitavit.

Hic prae oculis habemus argumenta, quibus censuras in specierum intelligibilium impressarum theoriam ab Henrico instructas, Herveus sua vice repellit. Ex opere, cui *De quatuor materiis* titulus, quodque melius — nostro saltem judicio — *Contra Henricum de Gandavo, ubi impugnat Thomam* vocandum est, ipsa excerpsimus. Hujus hucusque inediti operis, quod ante ipsius Hervei in Sententias Commentarium perfectum est, *Determinationem de intellectu et specie,* una cum *Qdl. V, 14* et *IV, 21* Henrici quaestionum retractationes, editas praebemus.

Editio nostra, quae codicibus *Bordeaux 147, Cambridge Gonville and Caius College 516-302, Roma Vat. lat. 859* et *Vatic. Burgh. 315, Venezia Marc. Z lat. 139, Worcester Cath. libr. 69,* innititur manuscriptis, dissimilem praebet speciei theoriam ab illa quae olim Thomae Aquinati fuit.

Quibusdam de istis quaestionibus ex Roberti de Colletorto ac Bernardi de Alvernia operibus depromptis excerptis collatum, opus Hervei maximam sibi auctoritatem parat [Pr. S.].

Sommario La noetica di Enrico, quale tentativo di sintesi tra gli estremi della concezione illuminazionistica platonica e astrattivistica aristotelica, non poteva non attirare, per le innovazioni che instaura, le attenzioni dell'ambiente accademico.

Qui si ha tra mano un estratto della critica sistematica cui Erveo Natalis sottopone le questioni quodlibetali enriciane; la replica cioè a quanto Enrico di Gand oppone alla teoria della *species intelligibilis impressa.* È stata tolta dal cosiddetto *De quatuor materiis,* che parrebbe più opportuno

chiamare *Contra Henricum de Gandavo, ubi impugnat Thomam*. Di questo inedito, anteriore al *Commento alle Sentenze* dello stesso Erveo, si trova qui edita la *Determinatio de intellectu et specie* e la replica a *Qdl. V, 14* e *VI, 21* di Enrico.

La edizione, condotta sui codd. *Bordeaux 147, Cambridge, Gonville and Caius Coll. 516-302, Roma, Vatic. lat. 859* e *Vatic. Borgh. 315, Venezia, Marc. Z lat. 139, Worcester, Cathedral libr. 69*, rivela una teoria della *species* alquanto diversa da quella tomistica schietta, a motivo di accentuazioni estranee al pensiero del Dottore domenicano.

Qualche testo di Roberto da Colletorto e di Bernardo di Auvergne, riguardante le stesse questioni enriciane, permette di intravvedere la importanza della produzione di Erveo [Pr. S.].

Sommaire

La noétique de Henri de Gand, cette tentative de synthèse entre les conceptions de Platon et d'Aristote, ne pouvait pas ne pas attirer, par les innovations qu'elle instaure, l'attention du milieu scolastique.

On présente un extrait de la critique systématique à laquelle Hervé Natalis soumet les questions quodlibétales de Henri de Gand, c'est-à-dire la réplique à ce que ce dernier oppose à la théorie de la *species intelligibilis impressa*. C'est un extrait du *De quatuor materiis* qui serait mieux appelé *Contra Henricum de Gandavo, ubi impugnat Thomam*. De cette œuvre inédite antérieure au Commentaire des Sentences du même Hervé on présente la *Determinatio de intellectu et specie* et la réplique à *Qdl. V, 14* et *IV, 21* de Henri.

L'édition, basée sur les codex *Bordeaux 147, Cambridge, Gonville and Caius Col. 516-302, Rome, Vat. lat. 859* et *Vat. Borgh. 315, Venise, Marc. Z lat. 139, Worcester, Cathedral libr. 69*, révèle une théorie de la species différente de la théorie thomiste à cause d'accentuations étrangères à la pensée du docteur dominicain.

Quelque texte de Robert de Colletorto et de Bernard d'Auvergne, à propos des mêmes questions, permettent d'entrevoir l'importance de la production d'Hervé [Pr. S.].

Sumario

La noética de Enrique de Gante, como tentativa de síntesis entre los extremos de la concepción iluminacionista platónica y abstraccionista aristotélica, no podía no atraer la atención de los ambientes académicos por las innovaciones que introducía.

Se transcribe aquí un extracto de la crítica sistemática, llevada a cabo por Herveo Natalis, de las cuestiones « quodlibetales » de Enrique, sobre todo de aquellas en las que Enrique de Gante se opone a la teoría de la *species intelligibilis impressa*. Ha sido entresacado este trozo de la obra *De quatuor materiis*, que mejor sería llamarla *Contra Henricum de Gandavo, ubi impugnat Thomam*. De este trabajo inédito, anterior al Comentario de las Sentencias de Herveo, se editan aquí la *Determinatio de intellectu et specie* y la réplica al *Qdl. V, 14* y *IV, 21* de Enrique.

La edición que está hecha según los cod. *Bordeaux 147, Cambridge, Gonville and Caius Coll. 516-302, Roma, Vatic. lat. 859* y *Vatic. Borgh. 315, Venecia, Marc. Z lat. 139, Worcester, Cathedral libr. 69*, descubre

una teoría de la *species* un poco diversa de la concepción tomista, pues se manifiestan influencias extrañas al pensamiento del Doctor Dominico.

Algunos textos de Roberto de Colletorto y de Bernardo de Auvergne, que se refieren a estas mismas cuestiones de Enrique, nos permiten entrever la importancia de estos escritos de Herveo [Pr. S.].

Summary

The noetics of Enricus—an attempt at a synthesis between the extreme positions of the Platonis theory of illumination and the Aristotelian theory of attraction—could not but attract the attention of scholars.

Here is presented an extract of Hervaeus Natalis, critical study of Henricus' *quaestiones quodlibetales*: it is an answer to what Henricus Gandavensis opposes to the theory of the *species intelligibilis impressa*. The work from which it is taken is the *De quatuor materiis*, which could, with greater exactness, be entitled *Contra Henricum de Gandavo, ubi impugnat Thomam*. Of this inedited work, which antedates Hervaeus' own commentary to the *Sententiae*, we have here edited the *Determinatio de intellectu et specie* and Henricus reply to *Qdl. V, 14*, and *IV, 21*.

The edition—based on the following manuscripts: *Bordeaux 147, Cambridge, Gonville and Caius Coll. 516-302, Roma, Vatic. lat. 859* and *Vatic. Borgh. 315, Venice, Marc. Z lat. 139, Worcester, Cathedral libr. 69* —reveals a theory of the *species* which differs somewhat from the genuine Thomistic theory because of a certain emphasis foreign to the Angelic Doctor's thought.

A number of texts, taken from Robert Colletorto and Bernard of Auvergne, which concern the same *quaestiones* of Henricus' work, help us to grasp the importance of Hervaeus' writings [Pr. S.].

Summarium

Die Noetik Heinrichs von Gent als Versuch einer Synthese zwischen den Extremen der platonisch illuministischen und der aristotelisch abstraktiven Konzeption musste infolge der Neuerungen notwendig die Aufmerksamkeit des akademischen Kreises auf sich ziehen.

Es liegt hier ein Auszug der systematischen Kritik vor, der Herväus Natalis die *quaestiones quodlibetales* Heinrichs unterzieht: nämlich die Antwort auf das, was Heinrich von Gent der Theorie den *species intelligibilis impressa* entgegenstellt. Sie ist aus den sogenannten *De quatuor materiis* genommen, die man besser *Contra Henricum de Gandavo, ubi impugnat Thomam* nennen konnte. Von dieser unveröffentlichten Schrift die noch vor dem Sentenzen-Kommentar des Herväus kommt, findet sich hier veröffentlicht die *Determinatio de intellectu et specie* und die Antwort auf *Qdl. V, 14* u. *IV, 21* Heinrichs.

Die Ausgabe, die auf Grund der Hss *Bordeaux 147, Cambridge, Gonville and Caius Col. 516-302. Rome, Vat. lat. 859* et *Vat. Borgh. 315, Venise, March. Z lat. 139, Worcester, Cathedral libr. 69*, besorgt ist, entfaltet eine Theorie des *Species*, die ein wenig verschieden ist von der echten thomistischen wegen Betonungen, die dem Dominikaner-Magisterfremd sind.

Einige Texte Roberts von Colletorto und Bernhards von Auvergne, die gleiche Texte Heinrichs betreffen, lassen die Bedeutung der Arbeit des Herväus erkennen [Pr. S.].

IL XII CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

DARIO COMPOSTA

Sembrerà paradossale dire che un congresso vale più per ciò che si vede che per ciò che si ode; ma per il XII Congresso internazionale di filosofia, l'affermazione è quasi obbligata, quando si rifletta sulle bellezze artistiche e naturali di Venezia che non distraggono il filosofo, ma lo immergono in una tensione interiore che anticipa e insieme stimola e corona la meditazione; a Venezia l'occhio introduce e appaga la filosofia. Ma agli spettacoli incomparabili della laguna veneta si devono qui aggiungere gli incontri con personalità, note forse solo attraverso il linguaggio arido di un volume, di un articolo, e qui invece rese vive e presenti nel corpo e nello spirito; il congresso intesse e rinsalda le amicizie in un palpito di umanità che va oltre le impressioni di una lettura anonima.

I partecipanti al congresso furono circa 1500 di cui un terzo giunse senza preavviso, creando qualche disagio logistico e difficoltà alla pur esemplare segreteria. Le rappresentanze più compatte erano quelle europee e americane, ma non mancavano gli asiatici e gli africani; particolarmente simpatici i giapponesi e gli indiani.

Il congresso fu aperto nello sfarzo e nella maestà del Palazzo Ducale e precisamente nella grandiosa sala del Paradiso, venerdì 12 settembre alle ore 10 coi discorsi di cerimonia, e cioè del prof. Carnelutti come presidente del Centro « Cultura e civiltà » della Fondazione « Giorgio Cini » sotto i cui auspici e nella cui sede si svolse il congresso, del rappresentante dell'amministrazione civica per il benvenuto ai partecipanti, del prof. Calò (Firenze) in rappresentanza dell'Accademia Nazionale dei Lincei, del prof. Barzin (Brusselle) come presidente della Federazione internazionale di filosofia, del dr. Havet per l'Unesco, del prof. Battaglia (Bologna) per la Società filosofica italiana e infine del ministro Gonella per il governo italiano.

Nel pomeriggio i lavori incominciarono nell'isola S. Giorgio che ormai dopo la magnifica sistemazione e la creazione della fondazione Cini, è divenuta mèta e sede delle più nobili manifestazioni veneziane.

Il primo dei tre temi indetti pel congresso verteva sull'uomo e la natura. Presiedeva il prof. Barzin e si presentarono alla tribuna il prof. Toppisch (Vienna)

in sostituzione di Ph. Frank (Nuova York), il prof. Mitin (Mosca) capo della delegazione russa e membro dell'Accademia delle scienze di Mosca, J. Lotz S. J. (Pullach, Monaco di Baviera) del seminario di Pullach e docente all'Università Gregoriana (Roma).

Le tre relazioni ricapitolarono i punti programmatici dei temi già pubblicati negli Atti del congresso e già in possesso dei congressisti; ciò poteva agevolare l'accentuazione delle idee. Toppisch insistette sulla strumentalità del linguaggio umano come dominio della natura; ammessa, come egli ritiene, la netta distinzione tra scienze e filosofia, egli sottolinea la necessità di forgiare un linguaggio scientifico alieno da ogni riferimento religioso o metafisico. Mitin non fece un vero discorso filosofico, ma — come si dirà meglio più avanti — una concione propagandistica in cui l'esaltazione della civiltà socialista stava all'inizio e al termine della relazione. P. Lotz pose in rilievo, la trascendenza dell'uomo sulla natura, trascendenza che si rende visibile soprattutto nell'atto tipicamente umano del giudizio: il giudizio di verità, di bontà e di bellezza è evasione dalla temporalità, dalle dimensioni spaziali ed è conquista dell'essere assoluto.

Dopo le tre relazioni di base salirono alla tribuna della presidenza K. Popper (Inghilterra), H. Kuhn (Germania), presidente della Società filosofica tedesca, Schneider (Nuova York), J. Moreaux (Bordeaux), A. Guzzo (Torino). Wahl (Sorbona, Parigi); questi oratori rivelarono subito un difetto (comune del resto a quasi tutti i congressi): quello della dispersione e della scarsa attenzione alle tre relazioni di base. Popper, ad es., si dichiarò tra l'altro contrario alla tesi di Frank, affermando che in sede teorica e storica filosofia e scienze si condizionano; Guzzo di passaggio sottolinea l'autonomia delle scienze e della filosofia.

Maggiore attenzione è rivolta alla relazione di Lotz come risultò dalle adesioni parziali di Kuhn, Wahl e Moreaux, il quale, se eccepisce sul carattere quasi fenomenologico della metafisica lotziana, opta per una vera fondazione dell'ontologia, per una elucidazione dell'« essere » ai fini di una più chiara soluzione del problema dell'uomo e della natura; maggiore fu la critica di Schneider, quando disse che l'esistenzialismo è filosofia di crisi.

Il tema con le relative discussioni fu ripreso il giorno seguente 13 settembre, essendo presidente di turno per la sessione plenaria del mattino il prof. Nikam (del Maharaja's College di Mysore, India) e Kuhn per la sessione pomeridiana. Oratori iscritti erano R. Jolivet (Lione), Murty (India), Luporini (Firenze), Omeljanoski (Russia), U. Spirito (Roma), Arias (Madrid), G. Wetter S. J. (Roma). Di questi, solo mons. Jolivet si occupa della tesi di Frank sulla distinzione della scienza dalla filosofia e della autonomia di questa da quella: la filosofia si interessa dello spirito, dell'essere che sono oggetti estranei alla scienza; la filosofia più che analoga, è continua rispetto alla scienza; essa si avvale della scienza come di « materia ».

Gli altri relatori si riferirono quasi esclusivamente alla tesi marxista, ad eccezione di U. Spirito e di Arias. Spirito stupì tutti per la nuova virata impressa alla sua filosofia: dopo aver professato l'idealismo, quindi il problematicismo, nel congresso fece aperte dichiarazioni di un monismo di tipo bruniano: l'indi-

viduo è un'astrazione; esiste il tutto che è la natura, nella quale l'io si perde. Non molto diverso fu il discorso svolto da Arias che si dichiarò seguace di Ortega y Gasset nella concezione relativistica della materia e dell'uomo.

Interessante invece fu la parola di P. Wetter, noto studioso del marxismo: egli distingue un marxismo di prima maniera o giovanile e un marxismo di seconda maniera; il primo sarebbe stato un materialismo ispirato agli ideali umanistici di Bacone, Locke, Condillac; il secondo, invece, quello ufficiale e universalmente più conosciuto, è legato alla dialettica hegeliana e rappresenta la fase finale del pensiero di Carlo Marx. Il relatore concludeva di conseguenza che il marxismo sovietico e in genere il socialismo rivoluzionario non rappresenti l'insegnamento totale di Carlo Marx e soprattutto come non si possa considerare umanistico.

Luporini, di stretta osservanza marxista, ritiene al contrario che Marx abbia superato la concezione materialistica di Engels e risolva positivamente i rapporti tra l'uomo e la natura; in realtà Luporini si limitò a una povera cucitura di brani presi dalle opere di Marx in cui dominava di più la preoccupazione dogmatica che l'originalità del pensiero.

Hook in polemica con Mitin distingue democrazia e socialismo, dissociando storicamente l'una dall'altro: il suo tono suscitò il risentimento dei delegati d'oltre cortina, che nella sessione pomeridiana partirono al contrattacco con Dynnick (Russia), Fogarasi (Ungheria), Wender (Russia). Essi accusarono Hook di volgarità, di ottusità e incomprensione; vi fu un momento drammatico, quando il presidente di turno, Kuhn, tolse la parola a Dynnick. Ad onor del vero il linguaggio di Hook era caduto in affermazioni deplorevoli, come quando, ad es., affermava che l'incremento naturale della popolazione nel globo è una minaccia più spaventosa della stessa bomba atomica.

Il primo tema si andava esaurendo sia per la scadenza del tempo sia per la difficoltà di un incontro di idee: spiritualismo, positivismo, materialismo hanno una visione disparata e anzi opposta della natura e dell'uomo e non è certo un congresso che possa gettare le basi per una discussione schietta e profiqua; interloquirono ancora Moser (Austria), F. Lombardi, P. Soccorsi S. J. (Università Gregoriana, Roma). Lombardi si dichiarò favorevole ad una concezione dialettica e materialistica del problema: uomo e natura si condizionano mutuamente; Mender addita nel mondo eterno e infinito la palestra dell'uomo ateo della civiltà futura, polemizza coi PP. Wetter e Lotz. P. Soccorsi precisa contro Frank che la teoria della relatività non è contraria al pensiero e alla fede cattolica.

Esauriti gli interventi prendono la parola i due relatori di base Mitin e Lotz per rispondere alle critiche mosse durante il dibattito e concludere il primo tema. Mitin distingue tra materialismo volgare e materialismo dialettico e, in aderenza al marxismo di stretta osservanza, conclude che solo il secondo risolve il problema dell'uomo e della natura. Lotz invece precisa meglio il suo pensiero: l'uomo è nella natura e lavora nella natura. In tal senso l'uomo è essere cosmico, naturale e sociale; egli non sfugge la natura, nè è tenuto a sfuggirla, anzi la trasforma segnando così, nel progresso, il ritmo dell'evoluzione storica e delle scienze. Ma l'uomo è anche fuori, meglio, sopra la natura, come appare dalla stessa finalità

delle scienze. Ad es. nel lavoro l'uomo dispiega se stesso, esplica ciò che da principio è, senza divenire altro da se stesso. Mentre l'animale non « lavora », in senso stretto, nè si esplica, l'uomo, stando nella natura, ne resta fuori, poichè il lavoro è anzitutto un pensare e il pensiero nel lavoro è apertura all'essere. Così finiva la prima delle tre discussioni plenarie.

A questo punto bisogna ricordare che nel congresso si svolgeva un'altra attività, meno appariscente, ma forse più fruttuosa: l'incontro dei partecipanti in sessioni speciali, divise secondo il diverso interesse e argomento; furono allestite undici diverse sale per riunioni ristrette per venti e più membri cui, oltre i relatori, accedevano liberamente membri non iscritti ufficialmente nel quadro dei lavori. In queste sessioni che si svolgevano simultaneamente furono trattati temi di metafisica, estetica, logica, cosmologia, filosofia giuridica, storia della filosofia antica, averroismo padovano, filosofia orientale, filosofia morale e sociale, ecc. Le relazioni ufficiali programmate erano duecento e quattordici; tanto numerose, da costituire una eccellente occasione per gli specialisti che desiderassero ascoltare voci autorevoli su questioni determinate. Riferire su questi incontri sarebbe impossibile sia per la mole del materiale trattato sia per i limiti di tempo e di spazio imposti ai partecipanti.

Il secondo tema, « Libertà e valore », fu aperto dai quattro relatori di base: M. Reale (S. Paolo del Brasile), A. Dempf (Monaco di Baviera), assente per infermità e sostituito da Kuhn, Muñoz Alonso (Madrid), R. Mc Keon (Chicago).

Reale svolse la sua relazione in italiano e configurò il valore come libertà; il loro rapporto intrinseco fonda la nuova antropologia. Kuhn lesse una interessante relazione di Dempf tendente a interpretare l'itinerario della più recente filosofia tedesca in diretto rapporto col valore e la libertà. La filosofia tedesca da Kant in poi si è svolta secondo due moduli e ciascuno in quadri ternari. Primo modulo: *a*) filosofia della libertà o esistenza (Kant); *b*) filosofia dell'essenza in cui è affermata l'identità tra natura e libertà (Fichte Schelling, Hegel); *c*) filosofia della verità: Schlegel, Görres, ecc., da cui originano il sociologismo e lo storicismo demolitori dell'idealismo.

Secondo modulo: *a*) filosofia dell'essenza (fenomenologia husserliana e filosofia dei valori a sfondo essenzialista di M. Scheler); *b*) filosofia dell'esistenza e della libertà (Kierkegaard, Nietzsche, Freud, cui va aggiunta la fenomenologia di N. Hartmann e la filosofia di M. Weber e dell'ultimo M. Scheler); *c*) l'epoca attuale è contrassegnata da sintesi: spontaneità dello spirito la cui storia determina la civiltà e la speranza di salvezza; equilibrio tra libertà e valore o meglio equilibrio tra essenza ed esistenza; apertura a tutti i valori. In una parola, libertà = verità. Il dialogo tra i filosofi contemporanei dovrebbe istaurarsi perciò nell'intesa su questi valori e sul piano dell'essenza e dell'esistenza.

La relazione non ebbe molto seguito (solo Moser ne criticò la divisione ternaria come artificiosa), forse perchè complessa, anche se interessante.

Terzo relatore fu Muñoz Alonso che avvinse l'uditorio con vividi sprazzi di oratoria, con la profondità del pensiero e col calore del suo elegante eloquio spagnolo. Libertà e valore si implicano non per interdipendenza, ma per intra-

prendenza, e trovano le loro dimensioni effettuali nelle categorie supreme che sono l'esistenza, la libertà giuridica, la persona e la coscienza. Ma l'esistenza non è l'assoluto: l'uomo, appunto perchè è condannato a dover scegliere, manifesta la sua natura composita di un essere immanente e limitato nel mondo e trascendente; se sceglie, sceglie tra gli esseri e nella scelta si limita. Ma gli esseri non esauriscono l'uomo: essi sono « esseri in più »; al contrario l'uomo, scegliendo, è « più essere » e la libertà si autentica nel valore determinato della sua scelta; ma l'adesione ad esso non è totalità; tanto è vero che nella stessa scelta concreta ed esistenziale si scopre la possibilità di valori più alti. La libertà dunque è limitata nel suo instaurarsi, ma illimitata nella sua apertura; limitata nel porsi e nel pericolo di doversi riscattare continuamente; illimitata nell'orizzonte delle azioni. Di qui il significato del valore e della sua dialettica ascendente: realizzazione del valore nella consapevolezza e nell'esercizio della libertà.

M. Keon dichiara di preferire rinunciare alla metodologia esistenzialista ontologica e fenomenologica e di accettare il valore come fatto: i valori non sono idee astratte, paradigmi inerti bensì la stessa azione. Il futuro della storia è tecnologia e industria; esse sono il miracolo della libertà; infatti sia che essa si intenda come sinonimo di valore, sia che essa coincida coll'azione necessaria, la libertà resta almeno come assenza di impedimenti dell'ambiente.

Dopo le quattro relazioni presero la parola diversi filosofi tra cui Bourke (S. Louis, U.S.A.) che sottolinea il significato semi-pragmatistico della tesi svolta da M. Keon, P. De Finance S. J. (Università Gregoriana, Roma) che, rifacendosi alla προαίρησις aristotelica trova in essa gli elementi fondamentali della struttura dell'atto e l'unità della vita umana: aderenza concreta all'ideale in una tensione verticale e orizzontale. Parla quindi E. Paci (Milano) che nell'angoscia, eros, morte, vede le forme valide positive (e non puramente negative) dell'uomo contemporaneo. Sull'oggettività dei valori interloquiscono Hollenhüber (Austria) e Barbotin (Belgio). L'intervento dei russi è puramente personale o regolato da motivi propagandistici: così Siskin e Molodzov.

Particolarmente proficui gli interventi di P. Siwek S. J., noto studioso ed ex-docente alla Università Gregoriana, e mons. De Raeymaeker. Questi afferma energicamente che l'adeguamento al valore non è una scelta entro un ciclo assiologico obbligato, ma perenne invenzione dello spirito; in tal senso la esistenza umana non è paragonabile alla curva dell'orbita degli astri; l'uomo forma progetti, forgia la vita, edifica l'esistenza.

Le variazioni del tema continuano come in un brano di musica contemporanea in cui la dissonanza è elevata a sistema: si prenda, a es., l'intervento di F. Lombardi: per lui fenomenologia, sociologia, esistenzialismo (Heidegger — osserva con tono ironico — vende la filosofia in dischi) dànno soluzioni parziali del problema del valore; così la morale tradizionale che travisa il vero problema nell'idea teologica. Lombardi preferisce lo storicismo per il quale la verità si adatta a tutti i tempi e in cui il valore è relativo.

Di diversa intonazione invece l'intervento di mons. Zaragüeta (Madrid)

per il quale, negata l'equazione libertà = valore, il secondo si pone come oggetto della prima in una tensione di adeguamento.

Un soffio di novità è recato dalla impostazione orientalistica del problema: così Alisjahbana (Giacarta) risolve il paradosso della libertà umana « l'uomo è il meno libero tra gli esseri ») nel « samsara » buddistico in cui la responsabilità della scelta viene eliminata dal fatto spirituale del « nirvana ». L'oratore conclude additando agli ascoltatori occidentali le categorie del « dharma », « samsara », « moksa » come possibili vie per la soluzione del problema e come punti di incontro delle culture e delle religioni. Affine è la relazione di S. Nikyabodhanda (Dacca, Pakistan): il « satcitananda » della metafisica upanisciadica elimina la dualità dell'oggetto e del soggetto, costituisce l'uomo nella vera libertà (« moksa ») e nel cuore dell'essere al di sopra del « samsara » o vortice del male. Nel « tatvamasi » dei monaci e degli antichi saggi dell'India sta l'ideale più alto della libertà dell'io, a differenza dei vari Kirkegaard, Sartre, che negano l'io optando per la libertà, o al contrario negano la libertà per affermare l'io.

Ultimi nomi: Calogero, che critica Muñoz; un non meno identificato docente del Turkestan sovietico che accusa gli occidentali di incomprensione e Palumbo che rileva il significato pedagogico del problema.

In tal modo si spegnevano gli ultimi accenti di un tema così alto e così controverso. Muñoz Alonso ricapitolava il suo pensiero nel « personalismo » e nel concetto di verità la quale non è somma di tolleranze nè esclusivo possesso di alcuni privilegiati. Mc Keon invece rimbeccò con fine ironia i rappresentanti sovietici.

Il terzo tema, « Logica comunicazione e linguaggio », ebbe tre espositori: i due israeliti: Perelman (Belgio), Ayer (Londra) e il cattolico Forest (Montpellier). I primi due criticarono la logica classica; particolarmente Ayer affermava che era troppo vantaggioso alla vecchia logica ammettere l'esistenza come semplice presupposto. La nuova logica non nega nè ammette l'esistenza nelle sue costruzioni, ma prescinde, poichè il significato della cosa è estraneo alla sua notificazione o significazione di esistenza. Diversa la relazione di Forest: il pensiero afferra l'essere e lo comunica nel consenso o simpatia coll'essere.

I lavori continuarono mercoledì: la sessione si apre col benvenuto a S. Em. il Cardinale Patriarca di Venezia, ora Papa Giovanni XXIII. Tocca al presidente di turno rivolgere appropriate parole di circostanza. S. Em. presenzia alle prime relazioni del giorno: Hyppolite (Parigi), Whiteley (Birmingham), Gonseth (Svizzera).

Gli interventi numerosi non ebbero particolare risonanza anche perchè i congressisti davano segni di stanchezza e parecchi erano partiti per le rispettive nazioni: ricordo solo quelli di Black (Ithaca, U.S.A.), di Lazzarini (Bologna) che polemizza contro il logicismo di Perelman e afferma con vigore che l'esistenza non può essere ignorata quand'anche la logica si riducesse a un gioco di segni, poichè di essi almeno è postulata l'intuizione. Planchard critica l'impostazione di Ayer e lo accusa di essersi ispirato al comportamentismo di Watson già superato.

Questi ed altri gli oratori del terzo tema.

Qui si dovrebbe accennare ai risultati delle sessioni particolari: ricordiamo solo la sessione nella sala II per il primo tema in cui si segnalarono París (Santiago di Compostella), Lazzarini, Siwek, ecc.; la sala VII per la filosofia orientale ove parlarono giapponesi (Uyeda, Fujida, Numazawa), indiani (Damle di Poona e Nikam); la sessione dedicata ad Aristotele presieduta dal simpatico e venerando mons. Mansion, e avvivata da discussioni assai proficue sia in tema teologico-aristotelico (Bortolaso S. J., Pesce) filologico (mons. Iannone, Rosenthal di Cambridge) e gnoseologico (Prof. Cosenza di Napoli); e ancora la sala IV ove tra l'altro interloquì Miano V., della nostra facoltà.

Vorremmo concludere questi resoconti di cronaca con alcuni rilievi finali: anzitutto il congresso ha manifestato ancora una volta la divisione mentale tra le filosofie dell'oriente classico e la filosofia europea: i timidi approcci tentati dai giapponesi e indiani in sessioni particolari e plenarie non ebbero risonanza ufficiale, anche se le loro relazioni fossero assai attese; ma è chiaro che il futuro è in favore di una sempre più stretta collaborazione tra i due mondi culturali; sarebbe pertanto assurdo chiudere gli occhi innanzi a questo fenomeno dei nostri tempi.

In seno alla filosofia europea emersero tre correnti: il neo-positivismo in prevalenza anglo-sassone, il marxismo rappresentato da tutti i delegati d'oltre cortina e da qualche sparuto pedissequo filosofo al di qua della cortina; la filosofia « neo-classica » (per servirmi di una parola cara a G. Bontadini), i cui esponenti sono sparsi in tutta Europa, nell'America latina e in parte nell'America settentrionale. Tra questi, i migliori furono i tedeschi, gli spagnoli e i francesi; tra gli italiani parlarono solo alcuni e questi nemmeno rappresentativi: Battaglia e Guzzo furono presi più dagli impegni organizzativi che accademici e Sciacca, Bontadini, Abbagnano, pur presenti, non presero mai la parola. Forse fu meglio così: almeno per un dovere di ospitalità.

Una parola a parte meritano i delegati russi: essi giunsero numerosi senza preavviso e durante i lavori diedero l'impressione di aver avuto un incarico preciso, quello della propaganda ad ogni costo: più di una volta la tribuna dei filosofi sembrava trasformarsi in una bigoncia da tribuni. Bisogna però aggiungere che essi, senz'avvedersi, manifestarono un loro volto inedito, quello umano e personale nel dibattito delle idee. Chi scrive li ha osservati immobili e attenti durante le relazioni più notevoli, ad es. durante quella di Muñoz Alonso: sembravano incantati, quasi scoprissero una filosofia più interessante e più umana del loro marxismo ufficiale. Durante il congresso, tra essi Mitin apparve il più cortese e simpatico, anche se circondato da figure di scarsa levatura filosofica come Siski e il bulgaro Polikarov.

Oltre gli atti ufficiali del congresso vanno ricordate qui le visite, i ricevimenti e le gite che resero più attraente la dimora veneziana e meno faticosa la meditazione filosofica: la serata musicale con musiche di Procofiev, Strawinsky e Ravel alla « Fenice »; la visita alla Biennale; la proiezione della pellicola giapponese *L'uomo del ricsciò* al Lido; la gita in vaporetto a Torcello, ecc. La Società filosofica italiana con il suo valoroso presidente prof. Battaglia e i suoi segretari

prof. Dal Prà e il P. Giacon S. J. meritano ogni elogio e ringraziamento per l'opera sollecita e affettuosa svolta in collaborazione di vari comitati.

Giovedì 18 settembre un treno speciale conduceva i congressisti a Padova per il proseguimento e chiusura dei lavori. Nell'aula magna dell'Università si ricordarono i nomi dei grandi che illustrarono col sapere non solo la vetusta e gloriosa sede patavina ma il mondo intero: Sant'Alberto Magno, Marsilio, Pietro d'Abano, Pomponazzi, Galileo, ecc. Poi si succedettero vari oratori sul tema: « L'aristotelismo padovano »: Diano (Padova), presidente degli studi aristotelici patavini, B. Nardi, Edwards (U.S.A.) Wilpert (Germania), ecc.

Col banchetto offerto nel Palazzo della Ragione e la tornata serale si chiudeva ufficialmente il XII Congresso internazionale di filosofia. Nel congedarsi dagli amici il presidente internazionale Barzin annunciava che il prof. Battaglia subentrava nella carica e che il prossimo Congresso XIII si terrà a Città del Messico.

Si diceva all'inizio che il congresso valse di più per ciò che si vide che ciò che si udì: bisognerebbe confermare, e aggiungere che la stessa aspettativa dei grandi nomi fu delusa: mancarono al congresso un Heidegger, uno Jaspers, un Dempf, un Sartre, un Marcel, ecc. Inoltre il congresso (come del resto avviene ovunque) lasciò le cose come prima, offrendo più lo spettacolo della varietà frammentaria che la compattezza o almeno una certa convergenza di idee. Si direbbe anzi che durante lo svolgimento dei lavori lo sforzo di un dibattito per la compenetrazione delle idee emergesse faticosamente: si aggiungano i limiti imposti dalle lingue che pur limitate a cinque (italiano, tedesco, spagnolo, inglese, francese) e tradotte col sistema delle cuffie individuali, rappresentano sempre una difficoltà per la maggioranza che non è evidentemente poliglotta.

Noi però non siamo pessimisti sui risultati di questo congresso: vi è sempre nei congressi quel margine di incontri, colloqui e sorprese che compensano le inevitabili carenze della più perfetta organizzazione; e a Venezia i viali profumati dell'isola verde, i portici opachi e intimi, i corridoi dell'antico monastero, lo stesso servizio di liquori e caffè furono testimoni di numerosi scambi di idee di intese di propositi e di amicizie.

Theologia

XVI Semana Española de teología (17-22 sept. 1956) : *Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica. Otros estudios*, Madrid, C.S.I.C., 1957, pp. XVIII-584.

No hace falta ponderar la importancia actual del tema sobre el que versan la mayoría de las relaciones de esta semana, recogidas en ese voluminoso y bien presentado tomo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Al *Discurso inaugural* del Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Leopoldo Eijo y Garay sigue un estudio sobre *Cuestiones debatidas hoy entre católicos y protestantes en torno a la sucesión de los Apóstoles* (pp. 3-96). Su autor, Padre Antonio María Javierre, S. D. B., divide el trabajo en dos partes : documentación de las posiciones y síntesis. En la primera evoca ante todo las *discrepancias en el interior de cada grupo* : a) en el Catolicismo-romano, dentro de la unanimidad dogmática, se notan variaciones de detalle de tipo teológico y sobre todo histórico y exegético; b) en el Protestantismo la uniformidad de la negación se desvanece al descender a la interpretación teológica de los datos del problema, así en un plano especulativo como positivo; c) por fin, en la Iglesia Ortodoxa aparece evidente el esfuerzo por mantener el equilibrio entre la admisión del principio de la sucesión apostólica y la negación de los derechos del Papa. Seguidamente presenta el *debate interconfesional*, deteniéndose en el examen del contraste entre católicos y protestantes, analizando su dimensión teológica (Barth-Gherardini), histórica (von Campenhausen-Cerfaux) y exegética (el *Saint Pierre* de Cullmann y las varias respuestas de católicos, disidentes y protestantes). En las últimas 27 páginas de *síntesis* subraya ante todo la amplitud del debate y el sentido del problema que en él se ventila. Investigando después la raíz de la divergencia, la encuentra acertadamente, en convergencia con Möhler, en la diversa concepción de la encarnación, fundada últimamente en la diversa forma de concebir las relaciones entre el Creador y la creatura. Acaba el estudio con unas oportunas orientaciones para el futuro, que exige, tanto en el campo católico como en el protestante, una aceptación sincera del problema y una revisión metodológica que ponga bien a foco el tema de la sucesión y facilite su justa y completa solución, insistiendo el autor en la necesidad — hoy ineludible — de usar el método positivo-histórico.

La apostolicidad como propiedad y nota de la Iglesia (pp. 97-120), del P. Bernardino Marina, O. P., se limita a la exposición de la doctrina tradicional, sirviéndose de algunos manuales de eclesiología y de la obra de G. Thils.

El P. Joaquín Salaverri, S. J., nos presenta un estudio, con arquitectura de tesis escolástica, acerca de *El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo* (pp. 121-178). Supuestos los estudios históricos anteriores, « principalmente de Linton, Braun y Javierre », citados por el A., clasifica rápidamente las diversas posiciones y pasa a exponer las fases históricas de la posición no católica. Analizando el argu-

mento escriturístico, el P. Salaverri encuentra presente el misterio de la sucesión apostólica en la perspectiva profética con que Cristo anunció e instituyó la Iglesia, el apostolado y el primado, y en el concepto neotestamentario de « ministro » y « ministerio ». Tal vez hubieran merecido un estudio más detenido las Pastorales. No basta, en efecto, afirmar que Cristo instituyó en sus Apóstoles un « ministerio » perenne, cuando tenemos textos que nos ponen claramente ante el hecho de la transmisión de ese « munus ministeriale » por vía de sucesión: alude a ello el A. (p. 152), pero sin la detención que el tema y el hecho se merecerían. También en los representantes de la Patrística (San Agustín) y de la Escolástica (Sto. Tomás) se limita el A. a estudiar la ulterior evolución del concepto de ministro, dejando un poco en la sombra el tema explícito de la sucesión apostólica. Idéntica observación podemos hacer a la jugosa síntesis de las enseñanzas del Magisterio, hecha siguiendo las huellas del magisterio de Pío XII.

El P. Daniel Iturrioz, S. J., se pregunta: *¿es posible una verdadera sucesión apostólica enteramente independiente del sucesor de San Pedro?* (pp. 179-213), para reponder negativamente. Y no sólo en el poder de Jurisdicción, sino también en el de Magisterio, y aún en el de Orden, sostiene el A. esa dependencia, al menos implícita y remota. Presenta como testimonios de la tradición algunos textos de San Cipriano y de San León Magno. Hemos notado, sobre todo respecto a este último, que sigue la interpretación de P. Batiffol. Subrayamos la utilidad y aun la urgencia de un estudio positivo acerca del pensamiento de los Padres sobre el tema de la sucesión.

Los Obispos, ¿son sucesores de los Apóstoles directa e inmediatamente como miembros del Colegio o más bien en cuanto personalmente consagrados o investidos de su oficio? (pp. 215-247). Es el tema desarrollado por el P. Bernardo Monsegú, C. P. Responde a la cuestión planteada sosteniendo como razón formal de la potestad de orden la consagración, que los constituye miembros del Colegio Apostólico y, como tales, sucesores de los Apóstoles. Pero en cuanto a la jurisdicción la consagración les hace tales sólo aptitudinalmente. De hecho se requiere el mandato o título jurídico del Papa. Por lo cual se debe decir que los Obispos son sucesores de los Apóstoles indirectamente. Aun reconociendo con el A. que la teología del episcopado está aún por hacer en gran parte, nos han extrañado no pocos silencios de documentación positiva en su trabajo.

Recoge el P. Manuel García Miralles, O. P., la original y curiosa opinión del Cardenal Juan de Torquemada acerca de la sucesión de los Cardenales (pp. 249-274).

D. Manuel Fernández Jiménez, Pbro., diserta sobre la *distinción tradicional de potestades de los Apóstoles en ordinarias y extraordinarias* (pp. 275-343), sometiendo a revisión la doctrina común acerca de las últimas, acabando por poner en duda, no sin cierta indecisión, el valor de los argumentos tradicionales en favor de dos de estas potestades: el conocimiento pleno de la revelación y la confirmación en gracia.

Estudia la posibilidad de una *distinción* semejante *en* el plano de *la potestad de Orden* el Padre Miguel Oltra, O. F. M. (pp. 345-362), quien, limitándose a una reflexión de tipo especulativo sobre algunos textos del N. T., concluye haciendo notar las relaciones que existen entre la jurisdicción eclesiástica y el carácter del Orden. Concretamente — dice — en los Apóstoles su jurisdicción universal procedía de su sacerdocio. De ahí que se pueda hablar de una mayor plenitud del mismo sacerdocio en ellos que en los Obispos (p. 362).

Redondea y completa las relaciones anteriores, desde un punto de vista sacramentario, el P. Joaquín Mª Alonso, C. F. M., con su artículo *Orden y Jurisdicción. Dos potestades y una sola Jerarquía en la constitución íntima de la Iglesia y de su economía sacramentaria* (pp. 363-454).

¿Se puede decir logrado el objetivo de la semana?

No nos pasa desapercibida la dificultad del tema en sí y la confesada intención de no abarcar toda la problemática. Creemos, sin embargo, que una Semana de estudio sobre problemas de *actualidad* en torno a la sucesión apostólica hacía esperar con preferencia estudios de tipo positivo, his

tórico y exegético. Hoy, como anotaba el P. Javierre (pp. 80 ss.), es éste el sector de estudio más urgente para sostener el diálogo con nuestros hermanos, y aun incluso para profundizar en el dogma mismo de la sucesión. En caso contrario amenaza el peligro de resbalar sobre temas que llevan hoy resonancias nuevas: elementos del concepto de sucesión en general y apostólica en especial, relación entre los conceptos de perennidad del apostolado (que Cullmann, por ejemplo admite) y sucesión apostólica (que el ilustre teólogo protestante niega), análisis del concepto de tiempo neotestamentario en su relación con el concepto de la sucesión apostólica, etc.

Con todo, el volumen encierra gran riqueza de elementos y contiene sugerencias muy oportunas. Tiene el mérito indiscutible de un planteo vigoroso del problema. Aun cuando queden inéditos diversos aspectos, fuerza es señalar esta colección de artículos como un buen punto de partida para un estudio ulterior del tema más crucial en la eclesiología contemporánea.

J. Ramos

J. de Tonquédec, *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, Paris, Lethielleux, 1955, pág. 134. Fr. 375.

Pululan hoy en nuestras grandes ciudades círculos de espiritismo, ocultismo y teosofía. Nada extraño vemos en ello; de algún modo han de saciar los pródigos su hambre religiosa. Duele comprobar que, lejos de emprender el viaje de retorno a la casa paterna, se endurecen en sus posiciones, desplegando incluso un amplio movimiento proselitista. Indice elocuentísimo es la masa enorme de publicaciones puestas al servicio de los hechos metapsíquicos, experiencias telepáticas y fenómenos mediánicos. Son muchos los lectores: harto conocida es la carga de atracción que representan para el espíritu humano, por el mero hecho de ser cosa exótica.

Condenar en bloque todo ese mundo pseudo-religioso constituye tentación harto fácil para el apologeta. Resulta sí, un expediente muy cómodo; pero en el fondo es una postura perezosa y aun desleal. ¿No es injusto calificar pura patraña o engendro demoníaco todo un repertorio de realidades harto heterogéneas? Afortunadamente supo el P. de Tonquédec resistir victorioso la tentación. Con la ambición de valuar los hechos con pulso sereno y visión objetiva, se embarcó en una tarea no leve. Porque, justo es reconocerlo, el campo es casi virgen en la literatura apologética. Nadie mejor que él para conducir con éxito semejante empresa: a la preparación solidísima que corresponde al autor de la *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, junta el P. de Tonquédec es una lección de modestia: mano de los fenómenos ocultísticos. Por eso ha podido encerrar tantos elementos preciosos en un librito de mole tan exigua.

Su esquema fundamental es muy sencillo: se ciñe a comparar los fenómenos metapsíquicos con los milagros cristianos. Precede a la comparación un estudio previo de ambos grupos de hechos extraordinarios. Detiénese en modo particular en la descripción de los fenómenos ocultísticos, por suponer más conocidos los milagros. A la hora de aproximarlos mutuamente, el P. de Tonquédec acusa diferencias radicales. En particular señala una tensión irreductible: el determinismo que encadena al medium se halla en contraste estridente con la soberana libertad del taumaturgo.

No simplifica el autor los análisis con generaciones abusivas. Disocia cuidadosamente los casos y los estudia por separado. Por eso resulta muy puesta en razón la condena que él dicta contra la explicación demoníaca por una parte y contra la teoría de los espíritus por otra. Recoge, en cambio, con evidente simpatía la hipótesis del fluido emanado de la persona del medium, propuesta por Riquet; pero sin dejarse llevar de un entusiasmo intempestivo. La última palabra del P. de Tonquédec un conocimiento de primera no considerando decisivos los datos recogidos, prefiere dejar abierta la controversia: « à mes yeux, le sujet n'est pas mûr pour une explication exhaustive; il contient trop d'inconnues ».

Cierra el libro con una serie de apéndices. Son muy de agradecer: porque en

una materia en que son los hechos argumento decisivo, no será jamás excesiva la documentación. Filtrarla casi exclusivamente a través de un prisma, se nos antoja harto peligroso, aunque lo garantice un nombre cual el de Riquet. Nos ha chocado un poquito, a la hora de juzgar los hechos, la insistencia casi exclusiva sobre el objeto de los mismos. ¿No tendrán aquí validez análoga las reglas de la criteriología sobrenatural? Inútil buscar un criterio primario ligado a una dimensión interna. Sentimos, en fin, que el autor no haya sintetizado en el capítulo dedicado al milagro, las páginas espléndidas que otrora escribiera. Parece dedicada su obra a lectores que no tienen necesidad ninguna de esa presentación. Es cierto; pero con ese complemento hubiera resultado un libro estupendo para ponerlo en mano de los afiliados a los círculos espiritistas: conocen muy bien los fenómenos metapsíquicos; pero muestran tener ideas muy confusas de nuestra doctrina.

Nuestra exigencia comienza en este punto a ser excesiva. Al ofrecer el autor su manuscrito al Centro de estudios Laennec, es claro que su intención era escribir un cuaderno y no un tratado. Y como cuaderno es digno de todo encomio por su actualidad, su presentación lineal, claridad de expresión y solidez de doctrina. El título responde a un problema candente; y el libro llena por completo la exigencia del título. Hacemos votos porque otros autores capacitados prosigan el esfuerzo del P. de Tonquédec en un sector demasiado virgen de nuestra apologética.

A. M. Javierre

Emile Rideau, *Paganesimo o cristianesimo* (Paganisme ou christianisme), Milano, Vita e Pensiero, 1957, pp. 292. L. 1000.

L'A. si è proposto in quest'opera di mettere di fronte il Paganesimo e il Cristianesimo del nostro tempo, studiando alcuni pensatori moderni che più tipicamente esprimono e incarnano i due mondi. Sono stati scelti alcuni tipi più caratteristici e significativi, quelli cioè che sono sembrati più adatti a rivelare i tratti essenziali dell'attuale opposizione tra le due città, di Dio e di Satana.

A rappresentare il Paganesimo e le sue correnti di pensiero troviamo: nel campo razionalista Cartesio, Kant, Hegel, Brunschvicg; in quello sociale Marx, Proudhon, Comte; tra gli esistenzialisti paganeggianti Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Sartre, Valery, Gide, Saint-Exupéry, Malraux, Camus.

Come rappresentanti del pensiero cristiano vengono presentati innanzi tutto Pascal, Kierkegaard, Bergson, Blondel; poi alcuni esponenti della metafisica della persona: Laberthonnière, Lavelle, Le Senne, Marcel, Mounier, ai quali segue un breve cenno sul tomismo e l'agostinismo contemporanei. Chiudono la serie i « quattro profeti » del Cristianesimo d'oggi: Péguy, Bernanos, Claudel, Mauriac.

Sono saggi densi e concisi in cui ogni scrittore è posto a nudo nella sua posizione essenziale di fronte al problema religioso che domina tutta la scena del pensiero moderno. Anche quando il giudizio su un pensatore non può non essere che negativo, il Rideau lo esprime con tale lealtà e simpatia, che anche il lettore non cattolico non potrà non ammirare.

Qualcuno si meraviglierà di trovare collocato tra i « pagani » questo o quello scrittore che per umanità e nobiltà ed anche per la sincera ricerca dell'assoluto sembra vicino al Cristianesimo; ma l'A. non a torto ha ritenuto « più leale evitare annessioni troppo facili ».

Del resto il libro, pur denunciando vigorosamente il disorientamento, il nichilismo metafisico e l'esasperazione sensuale di cui è impregnato tanta parte della produzione dei « maestri del nostro tempo », è pervaso da un sostanziale ottimismo e dalla fiducia nella possibilità di un dialogo tra paganesimo e cristianesimo contemporaneo. In forza della « dialettica della misericordia » con cui Dio dirige la storia, anche l'attuale tenebra può essere interpretata come un'angosciata invocazione di luce, la lontananza estrema come il presentimento dell'incontro, la negazione frenetica come l'annuncio paradossale di Qualcuno che si avvicina misteriosa-

mente. Anche sotto l'apparenza laica e secolarizzata della filosofia e letteratura paganeggiante del nostro secolo, il Rideau riesce a intravedere un certo senso religioso, «poichè la sincerità dello sforzo intellettuale non può non arrivare al problema di Dio nell'affermazione implicita dell'essere o del valore» (p. 14).

Nelle nobili intenzioni dell'A., il libro tende non a soddisfare una vana curiosità, ma a far risuonare allo spirito del cristiano di oggi il richiamo della carità e della responsabilità verso i fratelli lontani, ai quali deve sì accostarsi con la radicata consapevolezza della verità da lui posseduta, ma anche con la conoscenza personale e la leale comprensione del mondo intellettuale che intende avvicinare e riportare alla verità.

G. QUADRIO

J.-P. SCHALLER, *Secours de la grâce et secours de la médecine*, coll. « Présence chrétienne », Bruges, Desclée de Brouwer, 1955, pp. 396. Fr. b. 105.

L'Autore, sacerdote e cultore di problemi medico-morali, già noto per precedenti pubblicazioni sull'argomento (cfr. il suo *Prêtre et Médecin en face du malade*, Le Jura, Porrentruy, Suisse, 1949), affronta con ricchezza di particolari e ampia documentazione la difficile questione dei rapporti tra Terapeutica e Grazia, tra Medicina e Sacramenti, tra Medicina e Preghiera.

La caratteristica più saliente del libro è un costante e felice equilibrio tra legittime esigenze del corpo e insopprimibili diritti dello spirito, tra principî della morale e dettami della medicina, tra azione soprannaturale della grazia e influsso della terapeutica, tra l'opera del Sacerdote e quella del Medico, tra Sacramenti e medicamenti, tra purezza e igiene, verginità e matrimonio. Tra i due ordini nessuna confusione, nessuna opposizione, ma collaborazione reciproca nella essenziale distinzione e subordinazione del naturale al soprannaturale, della materia allo spirito. È raro incontrare tanta cura e precisione nel salvaguardare i diritti, le competenze, le caratteristiche e i limiti propri di entrambi i campi.

L'idea centrale dell'opera è che, posta l'unità sostanziale del composto umano e l'intima armonia tra natura e grazia, l'azione del Sacerdote e quella del Medico non possono ignorarsi, ma devono integrarsi e coadiuvarsi reciprocamente; e che, d'altra parte, data la distinzione essenziale tra spirito e materia, tra ordine naturale e soprannaturale, i soccorsi della grazia e quelli della medicina, pur nella necessaria cooperazione, rimangono di ordine essenzialmente diverso per natura, fine, azione ed effetti, e perciò non possono confondersi o scambiarsi tra loro senza grave pericolo di errore e di danno. Il Sacerdote non è il Medico, nè il Medico può sostituirsi al Sacerdote. La Confessione, per esempio, non può diventare psicanalisi, nè lo Psichiatra arrogarsi compiti che spettano unicamente al Confessore o infrangere le norme della morale. Soltanto nel riconoscimento e rispetto delle competenze delle due sfere, l'azione sacerdotale potrà avere salutari riflessi anche nel campo psichico e fisiologico, e l'intervento medico facilitare al paziente l'adempimento dei suoi doveri morali.

È evidente che le due sfere non possono ignorarsi senza grave danno del soggetto in cura. Il Sacerdote non potrà ignorare che il peccatore è spesso anche un ammalato, la cui guarigione morale sarà molto facilitata da quella fisica e psichica; a sua volta il medico dovrà tenere conto che il suo ammalato può facilmente essere anche un peccatore, la cui salute morale condiziona profondamente quella fisica e mentale. Sacerdote e Medico, ciascuno nel proprio campo, non potranno misconoscere i vantaggi che la psichiatria, l'ormonoterapia, la psicochirurgia, ecc., possono rendere *indirettamente, in taluni casi*, alla pratica della virtù e alla vittoria sulle cattive abitudini. Anche senza prestarvi una cieca e indiscriminata fiducia, essi non disdegneranno di prendere in seria considerazione, in caso di necessità, quella che — in base a rilievi endocrinologici — si è voluta chiamare « la terapeutica dei peccati capitali ».

Nè si pensi che con questo l'A. sopravaluti l'efficacia dei soccorsi della medi-

cina a scapito di quelli della grazia, o veda ovunque anomalie e malattie, o sia comunque indulgente verso una corrente mentalità naturalistica portata a trascurare l'aspetto morale delle questioni. Fedelissimo agli insegnamenti del Magistero ecclesiastico e in particolare agli insegnamenti del Papa Pio XII, a cui si riferisce costantemente, l'Abbé Schaller ha saputo salvaguardare con esattezza le istanze della dottrina cattolica in materia così delicata: cioè la trascendenza del soprannaturale, la sacralità del matrimonio, la superiorità della verginità consacrata, la natura trascendente ed efficacia soprannaturale dei Sacramenti e della preghiera in confronto con i mezzi terapeutici, i diritti inviolabili della persona umana da garantire in ogni terapia delle malattie fisiche e mentali, l'obbligatorietà delle norme morali che regolano ogni attività umana sia del medico che del paziente.

Il libro rende perciò un grande servizio alla Chiesa, della quale illustra l'interessamento, l'apertura e il saggio equilibrio nei confronti delle moderne invenzioni ed applicazioni terapeutiche; sarà utile ai sacerdoti nello svolgimento della loro delicatissima missione verso gli ammalati di tutte le categorie e gradazioni; ed è anche consigliabile ai medici e psichiatri, perchè conoscano e seguano i salutari principî della dottrina cattolica nei numerosissimi casi in cui la Terapeutica tocca la Morale.

G. Quadrio

A. Calcara, *Il problema morale nei tempi moderni*, 3ª ed. Collana « Catholica », 13, Alba, Ed. Paoline, 1957, pp. 324. L. 1400.

L'Autore stabilisce una netta opposizione fra la morale dei tempi moderni e la morale cattolica.

Nelle prime due parti (I. « La morale nella presente società », II. « La morale nella filosofia contemporanea ») il lettore attraversa il dedalo delle false dottrine, con lo spirito imperturbato, guidato da una mano esperta, che non cede a tentazioni di irenismo, ma si sente sicura di debellare l'avversario nelle sue posizioni, descritte con uno stile facile, quasi candido, che accentua il tono divulgativo dell'opera.

Nella terza parte (« I fondamenti della morale nella filosofia scolastica ») si espongono con nitidezza i principî della filosofia morale, con una reminiscenza dell'imperativo categorico di Kant, che suggerisce all'Autore di parlare del « vero imperativo categorico ».

L'ultima parte (« Il trionfo della morale nel Cristianesimo ») ci pare la meno ben riuscita. È difficile scorgere i lineamenti di una morale cristiana, dove manca un riferimento esplicito all'Incarnazione, alla vita della Chiesa, al Corpo Mistico (le pagine 288-293 intitolate « Il domma della Redenzione e la morale » — e non « Il domma della Redenzione morale », come risulta dall'indice! — non parlano propriamente della Redenzione). Soprattutto è inammissibile l'accezione del termine « soprannaturale » nelle pagine 295-301. Non si può dire che « la natura dimostra la necessità del soprannaturale » (p. 295); che « la cosiddetta morale naturale... è relativa e retrograda, la morale soprannaturale è invece assoluta ed eminentemente progressiva » (301). Si parli di morale teista, spiritualista, naturalista, ecc., ma si rispetti il significato teologico delle voci natura, soprannatura.

E. Quarello

Alfred Wilson, *Perdono e pace* (Pardon and peace), Alba, Ediz. Paoline, 1956, pp. 290. L. 400.

È una acuta e briosa presentazione degli aspetti psicologici della Confessione, condotta con intendimenti pratici, ma con grande competenza ed esattezza. Ricchissima esperienza del confessionale, felice intuizione e comprensione degli stati d'animo dei penitenti, raro senso della misura, discrezione, realismo, equilibrio, e insieme una vena inesauribile di umorismo e di una certa scanzonata bonomia, fanno di questo libro un utilissimo sussidio per confessori e fedeli, una lettura piacevole e gustosa per tutti.

Vi si trova una miniera di geniali osser-

vazioni, consigli, norme pratiche, esemplificazioni concrete che servono ai confessori per comprendere e dirigere le anime dei penitenti, e ai penitenti per superare difficoltà e dubbi che minacciano di rendere penose e infruttuose le loro confessioni.

I temi trattati sono principalmente i seguenti: vantaggi psicologici del Sacramento della Penitenza; suoi rapporti di somiglianza e di netta distinzione con i moderni trattamenti psicoterapeutici; problemi pratici riguardanti le cosiddette « confessioni di devozione »; necessità, difficoltà e pratica dell'esame di coscienza, con un felicissimo saggio di esame per snidare i difetti e mancamenti in cui anche le anime pie possono facilmente illudersi; differenza tra coscienza (che è retta ragione, criterio, buon senso) e impressione, fantasia, istinto; cause e trattamento degli scrupoli, delle fobie e fissazioni; spauracchi che comunemente rendono difficile e molesta la frequenza della confessione (cioè i peccati dubbi, le confessioni passate, il ricadere sempre negli stessi difetti, la previsione della futura ricaduta); la vera natura del pentimento e le sue contraffazioni; la psicologia del proposito e del progresso spirituale; il galateo che deve usare il penitente al confessionale; e infine una serie di utili considerazioni sulla persona del confessore, con le quali i penitenti possono crescere nella fiducia verso di lui e superare la vergogna di confessare certi peccati.

La lettura di questo agile opuscolo può riuscire particolarmente utile a rasserenare e tranquillizzare anime tormentate, a illuminare coscienze illuse e assopite, rendendo a tutti più facile e fruttuosa la frequenza della confessione.

G. Quadrio

Ed. Thurneysen, *Doctrine de la cure d'âme*. Traduit de l'allemand par Georges Casalis, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé S. A., 1958, pp. 257. Fr. sv. 14. Parte I: « Fondement de la cure d'âme » (pp. 7-70); parte II: « Nature et forme de la cure d'âme » (pp. 71-182); parte III: « L'exercice de la cure d'âme » (pp. 183-252); Indici: pp. 253-257.

Della cura d'anime l'A. dà varie definizioni e descrizioni. Per una maggiore comprensione da parte cattolica preferiamo unirne alcune: « La cure d'âme dans l'Église est l'annonce de la Parole de Dieu à l'individu » (p. 9); « est le moyen extraordinarie donné à l'Église pour amener la communauté à faire usage des moyens de salut ordinaires, la prédication et les sacrements, pour l'affermir, pour la réveiller et pour maintenir en elle la vie spirituelle » (p. 210); « elle est fondée sur le fait que la Parole de Dieu donnée à l'Église, est vivante et exige d'être transmise sous des formes différentes » (p. 9); « s'exerce sous la forme d'une question posée à l'individu qu'elle arrache ainsi à l'indifférence de son incrédulité et en qui elle fait naître la repentance » (p. 210); « Cette concentration sur le pardon des péchés en Jesus-Christ (est) contenu et point crucial de toute cure d'âme » (p. 170); « Le contenu de la cure d'âme est le pardon des péchés » (180).

L'A. presenta questa concezione come un ritorno alla dottrina primitiva della cura d'anime, quale si trova formulata nei classici teologi della Riforma nel secolo XVI (p. 107 s.). Concezione primitiva, che si annebbiò nei secoli successivi fino all'adagiarsi della Pastorale odierna « en une causistique très étendue de la cure d'âme paroissiale et individuelle » (p. 107). L'A. giunge a parlare di « crise et déclin de la vie spirituelle » che proviene « de ce que la repentance s'est affaiblie » (p. 210).

Non di rado la penna dell'A. lascia trasparire l'angustia di fronte al pericolo, sempre in agguato nelle trattazioni pastorali protestanti, di scivolare quasi inconsciamente e istintivamente nella concezione cattolica delle relazioni tra natura e grazia. Lo stesso A. riferisce come Karl Barth « est troublant de constater avec quelle candeur les protestants précisément admirent et acceptent toujours à nouveau la direction de conscience catholique » (p. 194 s.). L'angustia spesso deriva dal fatto che termini e pratiche in uso nella spiritualità cattolica (*combat spirituel*, p. 53; *exercices spirituels*, pp. 193 ss.;

confession, cap. XVI; *direction spirituelle,* pp. 63 ss.) adottati dalla Chiesa riformata, devono essere totalmente spogliati del loro valore cattolico e rivestiti del contenuto concettuale e pratico protestante.

L'A. peraltro sa reagire energicamente al pericolo di incoerenze, mantenendosi in buona linea coi propri assunti teologici, sia quanto ai principî basilari, sia quanto alle applicazioni, spesso acute e interessanti (come in campo di psicologia e psicoterapia, cap. X-XI), colorendo il suo anelito verso la purezza dottrinale della primitiva Riforma con sfumature di sapore kierkegaardiano, verso cui l'A. non dissimula la propria simpatia (pp. 104 s.).

Avremmo amato che l'A. ci avesse dato un'esposizione più esatta della dottrina cattolica, tanto più che molto spesso, dovendo precisare la propria posizione, sente il bisogno di venire ad una contrapposizione.

Secondo l'A. per es., la teologia cattolica ammetterebbe una certa scissione tra la grazia e l'essere e l'agire umano. Nella concezione cattolica, secondo l'A , ci sarebbe un'iniziativa umana (dell'anima) che riuscirebbe a sollevare l'uomo dalla sfera della natura a quella della grazia; un « pouvoir qu'aurait l'homme de s'approcher à Dieu » (p. 58), una « activation de l'âme fondée sur une possibilité et faculté naturelle » (pp. 58 s.); « activation » che dal contesto pare vista dall'A. come attività puramente naturale, non sorretta dalla grazia. L'A. insomma suppone che nella concezione cattolica si sostenga un agire (un'iniziativa) che, nel presente ordine di Provvidenza preceda e prescinda dalla grazia: una diffrazione tra natura e grazia. Invece nella teologia cattolica si parla sempre di concorso della grazia con l'agire umano e di natura elevata all'ordine soprannaturale.

Inoltre secondo l'A. la Chiesa cattolica riterrebbe che l'agire del sacerdote come ministro dei Sacramenti dell'Eucaristia e della Penitenza sarebbe un agire puramente umano, dissociato da quello di Gesù Cristo (pp. 214 s.), mentre in realtà l'agire sacerdotale è nella concezione cattolica un agire strumentale, congiunto a Cristo; strumentalità che deve essere vista e interpretata nel quadro più vasto della causalità strumentale, nell'ordine della grazia, di Gesù Cristo, del suo Corpo Mistico e degli altri strumenti di grazia che si trovano nel Christus totus (il Magistero orale e scritto; i Sacramenti, i sacramentali, ecc.).

Si comprende facilmente come questa inesattezza d'interpretazione nei riguardi della relazione tra natura e grazia e della causalità congiunta degli strumenti di grazia, si ripeta fatalmente di rimbalzo in apprezzamenti vari su altri mezzi o funzioni ministeriali della grazia (direzione spirituale, ecc.).

Ci spieghiamo d'altronde la difficoltà dell'A. nel dover presentare i concetti ed il linguaggio cattolico filtrato attraverso il modo di concepire e di esprimersi di un Riformato. Un'analoga difficoltà ha riscontrato il traduttore di fronte a certe espressioni tipiche tedesche (come « Krank an Gott », di cui a p. 159). Ogni traduzione è anche interpretazione, perciò ogni traduzione richiede una conoscenza accurata e profonda delle due lingue.

Ci auguriamo pertanto che una conoscenza immediata di fonti e studi teologici cattolici permettano all'A. di applicare anche nei riguardi della teologia cattolica quell'acutezza di giudizio che dimostra di possedere e saper usare nei riguardi dei teologi riformati sia dell'era classica, sia odierna, a lui così ben noti e diremmo familiari. Auspichiamo infine che il suo lavoro, per molti aspetti solido e acuto, venga accolto anche in biblioteche cattoliche di studi superiori.

P. Stella

G. Zaffonato, *Catechesi festiva. La legge.* Collana pastorale « Magisterium », 6, Alba, Ed. Paoline, 1957, pp. 407. L. 1600.

La sezione *Magisterium* della Collana Pastorale delle Edizioni Paoline si è arricchita di questa solida pubblicazione di G. Zaffonato, Arcivescovo di Udine. L'illuminato Pastore non vuol fornire ai sacerdoti l'istruzione catechistica completa, ma « offre ampi schemi con pensieri e indi-

cazioni », lasciando al predicatore il compito di renderla « viva e attuale » (Pref. VII). Assai utili i riferimenti ai discorsi di Pio XII alla fine di ogni capitolo, con una buona bibliografia, che pur comprende solo libri italiani.

L'Autore è riuscito egregiamente nel triplice intento di « dare agli argomenti un carattere teologico, un buon aggiornamento e far sentire che le leggi sono dettate dall'amore di Dio per noi. Per cui la morale sgorga dall'amore... » (Pref. VII). Ad inquadrare perciò l'esposizione dei singoli comandamenti, troviamo una lezione sulla carità. L'elogio fatto di questa virtù apparirebbe ancor più concreto, se si fossero ricordati i due fatti fondamentali, che orientano la morale cristiana, la Creazione e l'Incarnazione (a cui si allude citando *I Jo.* 4, 7 ss.).

L'intera opera potrà essere maggiormente centrata sulla carità, qualora si facesse precedere un capitolo sul fine ultimo dell'uomo, dato che l'Autore non soltanto si limita a trattare della *legge*, come indica il titolo del libro, ma svolge pure il tema degli *atti umani* e della *coscienza*.

Il volume è un buon sussidio per la predicazione, anche se dobbiamo riconoscere con l'Autore che « la questione pratica più grave rimarrà sempre quella della partecipazione dei fedeli alla lezione catechistica tenuta nella Messa o nella funzione pomeridiana » (Pref. VII).

E. Quarello

G. Battista Guzzetti, *La Morale cattolica*. I. *Morale generale*, 1957, 2ª ed., pp. 296, L. 1300; II. *L'uomo e i beni*, 1956, pp. 359, L. 1700; III. *L'uomo e gli altri uomini*, 1958, pp. 575, L. 2300; IV. *Matrimonio, famiglia, verginità*, 1957, pp. 456, L. 1900; V. *L'uomo di fronte a Dio*, 1956, pp. 307, L. 1300. Torino, Marietti.

Del primo volume di quest'opera si è fatto cenno, in questa nostra Rivista, al suo primo apparire (cfr. *Salesianum*, XVIII [1956], 184-185): trattandosi, ora, di una semplice ristampa non c'è motivo per doverci ripetere.

C'è da rallegrarsi invece, che i successivi volumi siano apparsi con discreta rapidità, dandoci così, in breve, l'opera completa.

E va detto subito che l'opera è, nel suo complesso, degna e non priva di una certa qual originalità sia nell'impostazione generale come nell'impostazione dei singoli volumi.

L'impostazione generale risulta chiara dal titolo stesso dei volumi: il II tratta il problema economico-sociale nelle sue incidenze morali; il III il problema sociale-politico o dei rapporti degli uomini tra loro; il IV il problema sessuale e familiare; il V il problema religioso. Impostazione, si diceva, non priva di originalità ed alla quale va riconosciuto anche il merito della semplicità: impostazione, tuttavia, a nostro avviso, piuttosto esteriore e tale da non sfuggire a qualche forzatura d'inquadramento.

All'interno di ogni volume troviamo una trattazione sostanzialmente uniforme che si sviluppa su tre linee principali: cenni di storia dei fatti e delle dottrine; la soluzione cristiana; questioni particolari. Scopo dei cenni dei fatti e delle dottrine è quello di descrivere gli atteggiamenti che l'umanità ha assunto lungo i secoli e nei diversi luoghi, esporre le dottrine che ha formulato a proposito di singoli problemi e ciò « per non correre il pericolo di dedicar tempo ed energie a risolvere — forse male — dei problemi che l'umanità ha ormai risolto da secoli » e per non porre i problemi « come se nessuno li avesse pensati prima di noi o nessuno se ne occupasse accanto a noi ». Anche se condotte, volutamente, per accenni sommari ed elementari, con riferimento alle sole civiltà « matrici della nostra », queste pagine, in questa sede, saranno per molti fra le più interessanti e costituiranno una gradita novità.

Le « Questioni particolari » fanno, ovviamente, nei singoli volumi un po' la parte del leone: è difficile, anzi, sottrarsi all'impressione che l'opera sia originariamente sorta come sviluppo monografico di alcune questioni e che la cornice generale come pure la trattazione somma ria di altre questioni si siano aggiunte

in un secondo tempo per un certo studio di maggior completezza.

Ogni volume è concluso da un Saggio bibliografico e da un doppio Indice: degli argomenti e degli Autori; il primo sarebbe anche più utile se fosse più dettagliato.

Possibili osservazioni di fondo, già, in qualche modo, almeno parzialmente, anticipate, ci paiono le seguenti: l'impostazione dei singoli volumi sulle tre linee accennate porta talora a ritornare sulla stessa questione o questioncina in luoghi differenti, con gli svantaggi di uno svolgimento meno unitario; è facile rilevare un notevole squilibrio di sviluppo tra i vari punti e le varie questioni, non sempre svolte in proporzione alla loro importanza dottrinale e pratica; non è facile spiegarsi come mai talune questioni, non meno moderne o importanti di altre, siano state omesse del tutto (tali, ad es., le questioni circa l'esperimento sull'uomo, i trapianti di organi, l'uso degli analgesici, alcune operazioni chirurgiche più delicate e frequenti, lo spiritismo); finalmente, per la parte negativa (« La violazione della norma ») ci sembra che l'Autore, forse per non cadere nel difetto imputato da più parti alla Teologia Morale di essersi ridotta ad una Teologia del peccato, sia di fatto caduto un pochino nell'eccesso opposto, dandocene una trattazione fin troppo esigua e sbrigativa.

L'esame dettagliato dei singoli volumi ci porterebbe troppo lontano nè, d'altra parte, è reso necessario da novità di materia o peregrinità di soluzioni.

Concludendo, è certo che sacerdoti, conferenzieri, catechisti, laici d'una certa coltura troveranno nei volumi di quest'opera del Guzzetti una vera miniera di questioni, modernamente impostate, ariosamente svolte con piana e limpida esposizione discorsiva. Si potrà dissentire su punti particolari, imbattersi in qualche oscurità o superfluità, ma non si potrà non apprezzare, nell'insieme, la diligenza, la competenza, la ricca, aggiornata, documentata informazione, il prudente e sereno equilibrio.

L'opera, quindi, si raccomanda vivamente da sè.

D. G. Usseglio

Giuseppe Mausbach, *Teologia Morale*, Vol. II: *La Morale speciale. I doveri religiosi*. Vol. III: *La Morale speciale. I doveri morali della vita terrena*. Edizione riveduta e rielaborata da Gustavo Ermecke, professore di Teologia Morale a Paderbon. Traduzione italiana di D. Salvatore Marsili O. S. B. e del prof. D. Biagio Notarangelo. Alba, Edizioni Paoline, 1956-1957, pp. 430; 396.

Con questi due volumi, il lettore di lingua italiana ha ora a portata di mano, completa, in traduzione accurata, in veste tipografica degna e ad un prezzo accessibile, un'opera fondamentale. Di essa già si disse presentandone il primo volume, dedicato alla Morale Generale (cf. *Salesianum*, XX, 1958, pp. 436-437).

Ritroviamo qui quello spiccato impegno di teologicità e di cristiana dinamicità che fu già allora segnalato come una delle principali doti positive del lavoro. Il Mausbach è ritenuto, a ragione, come il restauratore, in Germania, di una Teologia Morale speculativa; l'Ermecke, rielaborandone l'opera, non ne ha tradito in nulla gl'intendimenti ed il pensiero. Ci troviamo così dinanzi ad un'opera solida la quale, attraverso ad una robusta sintesi in cui si intrecciano metafisica, teologia, patristica ed esegesi biblica, sottolinea fortemente, in conformità alle più moderne esigenze in materia, il carattere soprannaturale e positivo della Morale cristiana.

Per quanto concerne la Morale speciale, gli Autori si mantengono fedeli alla bipartizione: doveri religiosi - doveri terreni. Seguono sostanzialmente l'ordine e la suddivisione secondo i dieci Comandamenti, ordine e suddivisione che ritengono preferibili, nonostante le deficienze che possono rivelare. Non dimenticano tuttavia che i dieci Comandamenti non sono più la misura unica della moralità del cristiano il cui dovere morale, derivante dal suo nuovo essere in Cristo, consiste nella imitazione di Lui, in funzione di un impegno e di un servizio apostolico: di qui la sintesi cristologica che appare come una delle istanze principali dell'opera. In questa cornice viene pure dato un ordine alle

più importanti virtù, riportando la Temperanza e la Fortezza nel trattato relativo alla vita del corpo, la Castità nel trattato della vita sessuale, la Giustizia nel trattato relativo alla proprietà, la Fedeltà e la Veracità nel trattato relativo alla cura che si deve avere dei beni spirituali. Le virtù dell'Umiltà, dell'Ubbidienza e della Gratitudine, aventi relazione sia a Dio che al prossimo, vengono viste come mezzo di transizione dalla virtù della Religione al complesso dei doveri terreni e quindi trattate nell'ultimo capo del volume secondo.

La partizione dei singoli volumi sottolinea e rivela ancor meglio le intime aspirazioni dell'opera. Il volume II comprende due parti: 1ª) « Doveri morali relativi allo sviluppo della vita divina donataci in Cristo nell'esercizio delle virtù teologali »; 2ª) « Il dovere morale della glorificazione di Dio come partecipazione alla lode che Cristo rende nel culto della sua Chiesa ».

Il III volume si articola in tre parti: 1ª) « I doveri dell'Apostolato per l'avvento del Regno di Dio nel campo sociale-personale »; 2ª) « I doveri dell'Apostolato per l'avvento del Regno di Dio nel campo sociale-materiale »; 3ª) « I doveri dell'Apostolato per l'avvento del Regno di Dio nel campo sociale-ideale ».

Ogni volume è concluso da un minutissimo Indice analitico e da un'abbondante Bibliografia con molteplici integrazioni per l'edizione italiana, dovute al padre Aldo Belardinelli S. J.

Offrendoci quest'opera le Edizioni Paoline si sono acquisite un nuovo grande merito nel campo di un sano aggiornamento della cultura del nostro clero. Evidentemente si tratta di un'opera che non va solo consultata ma va fatta oggetto di meditazione e di studio, superando talora una certa qual impressione di osticità. Solo così i sacerdoti potranno assimilarne le istanze fondamentali e con esse integrare, coordinare, lievitare quanto hanno appreso dai comuni Manuali scolastici, pur essi, d'altra parte, insostituibili per addestrarsi pienamente a quella difficile e complessa arte che è il ministero pastorale moderno.

D. G. Usseglio

Jules Paquin, S. J., *Morale e Medicina*. Traduzione dalla seconda edizione francese a cura di A. M. Di Marino, S. J., Roma, Officium libri catholici - Edizioni Orizzonte medico, 1958, pp. 475, L. 3500.

Nel numero ormai notevole di opere di deontologia medica pubblicate in questi ultimi anni, quella del p. Paquin è stata salutata, fin dal suo primo apparire, come una delle migliori per chiarezza espositiva, sicurezza e solidità dottrinale. Bene dunque ha fatto il p. Di Marino offrendone al pubblico italiano una traduzione accurata in veste editoriale dignitosa.

Nata dall'insegnamento, ne conserva la impronta presentando una fisionomia nettamente didattica; insiste molto sui principî, pur senza trascurare l'applicazione ai casi più tipici e più frequenti; riporta e sfrutta ampiamente l'autorevole e ricco insegnamento di Pio XII in materia, sostanziando di esso tutta la trattazione morale. Non ultimo merito del lavoro (come riconosce, nella *Presentazione,* il prof. Ludovico Pontoni, direttore dell'Istituto di Semeiotica Medica dell'Università di Napoli) è quello di essere « aggiornatissimo ed informatissimo dei portati scientifici ». Ha quindi anche tutte le credenziali in regola per superare quegli atteggiamenti di diffidenza così frequenti presso i cultori delle scienze mediche cui è diretto in modo particolare.

Il lavoro si articola in sei parti. Dopo avere sottolineato (prima parte) alcuni dei principî che sono alla base di ogni attività morale, il Paquin illustra (parte seconda) i doveri generali del medico e dell'infermiera, per poi passare allo studio dei doveri professionali particolari. Questi ultimi, numerosi e svariati e di non facile collocazione sistematica, vengono raggruppati attorno all'idea, veramente centrale, del rispetto della persona umana, adeguatamente ed integralmente intesa alla luce della ragione e della fede. Nella parte terza trovano quindi posto i doveri concernenti i beni soprannaturali della persona (la grazia santificante, che si acquista, si ricupera, si accresce mediante i Sacramenti); nelle parti quarta e quinta, i doveri che toccano i beni interni della persona (vita, integrità delle membra e delle

loro funzioni, sanità ecc.); nella parte sesta, i doveri attinenti ai beni misti (diritto alla verità ed al segreto) ed agli stessi beni materiali. A modo di conclusione si dà qualche cenno sul Giuramento professionale e sui Codici di Morale medica. Completano il volume una Bibliografia abbondante ed un minuto Indice analitico.

Senza dubbio alcune trattazioni particolari sono piuttosto sommarie e non sempre pienamente ragionate; tuttavia l'opera del Paquin rimane una vera miniera, nella quale è possibile trovare la risposta chiara e sicura ai numerosissimi problemi moderni toccanti i rapporti tra la Medicina e la Morale. Da essa balza pure, in modo inequivocabile, un importante messaggio generale, e cioè come la professione medica e infermieristica non sia un mestiere ma un apostolato: l'adempimento di una missione che richiede non solo ampia competenza ma un continuo dono di sè.

Pensiamo che il traduttore italiano avrebbe reso un ottimo servizio ai lettori se di volta in volta avesse completato il rimando generico ai Messaggi e Discorsi di Pio XII con il riferimento alla collezione vaticana degli stessi. A pag. 139 nota 1, è sfuggito un *Précis de morale...* al posto di un *Précis de médecine...* A pag. 259 nota 2 e a pag. 324 nota 1, per le opere del Doms e del Géraud si poteva ricordare, come si è fatto per altri lavori, l'esistente traduzione italiana. Va notato infine come, purtroppo, il Manuale di medicina pastorale di Gemelli - De Lorenzi - Quaglia, dato come edito nel 1957 (pagina 457), sia ancor oggi, di fatto, allo stato di desiderio.

A parte questi ed altri piccoli nei, concludiamo condividendo in pieno l'augurio che il prof. L. Pontoni formula nella citata *Presentazione:* « È da augurarsi vivamente che l'opera di p. Paquin si diffonda molto fra medici, infermieri e sanitari in genere, nonchè fra professionisti e persone aventi comunque responsabilità diretta od indiretta nel vasto campo del benessere naturale fisico e spirituale della comunità nazionale italiana. Affinchè molti sentieri siano rettificati ed abbondi maggiormente la vita ».

D. G. Usseglio

Casus Conscientiae propositi ac resoluti a pluribus theologis ac canonistis Urbis, curantibus P. Palazzini - A. De Jorio. Vol I: *De actibus humanis, de legibus, de conscientia, de peccatis, de variis virtutibus;* vol. II: *De Sacramentis et de censuris*, Torino, Marietti, 1958, pp. 746; 591.

Questi due volumi, in veste tipografica nitida ed accurata, raccolgono complessivamente quattrocentotrentasette casi proposti e risolti da una quarantina di teologi e canonisti romani. Tra di essi, oltre ai due curatori della raccolta, troviamo i noti nomi di A. Lanza, C. Damen, F. M. Cappello, F. Roberti, L. Bender, P. Felici, P. Lumbreras, S. Canals, B. Ojetti, E. Lio, J. Visser.

Un *Proœmium* al vol. I precisa quale è stato l'intendimento dei raccoglitori: « Provinciam hanc — scrivono tra l'altro — nobis sumpsimus eo potissimum consilio, ut clerus adulescens sacris ac theologicis studiis strenuam navet operam, et ita doctrinae laudem consequutus in Ecclesiae praesidium ac decus succrescat. Totius fere theologiae moralis cursum confecimus, sed praesertim collegimus casus practicos de praecipuis huius aetatis peccandi occasionibus, antiquis temporibus fere ignotis. Casus collegimus non tantum a nobis confectos, sed etiam a pernotis rerum moralium scriptoribus, magistris et peritis de Urbe, qui in rebus moralibus non tantum scientiam ac vitae experientiam, sed etiam praxim ac stylum Romanae Curiae afferre poterant ». È opera particolare dei due editori anche l'aggiornamento delle soluzioni, non tutte recenti, al diritto civile e canonico vigente.

Nonostante l'autorevolezza dei solutori, nessuna meraviglia se non tutte le soluzioni proposte saranno da tutti ugualmente condivise: gli stessi raccoglitori dichiarano, nel cit. *Proœmium*, di avere rispettato le opinioni dei singoli pur senza condividerle sempre. Per questo motivo, dato che l'opera si rivolge non solo ai competenti in materia ma al clero in genere e soprattutto ai giovani sacerdoti che si avviano al ministero pastorale, pensiamo sarebbe stato assai utile che non solo talvolta, come si è fatto, ma sistematica-

mente si segnalasse in nota (quando il solutore non pensi egli stesso a farlo sufficientemente intendere) la vera portata della soluzione proposta, onde evitare venga presa come soluzione apodittica ed indiscussa quella che, di fatto, altro non è che la sentenza opinabile a cui personalmente il solutore aderisce. A questo genere di lettori, infatti, non interessa tanto il conoscere quale sia la soluzione cui personalmente aderisce o inclina un pur celebre Maestro, quanto l'apprendere con chiarezza i limiti di cogenza della soluzione stessa.

Ciononostante, e pur trovandoci di fronte a soluzioni che, dato il numero notevole di solutori, sono assai diverse tra loro per quanto concerne metodo, ampiezza di sviluppo, accuratezza e perspicuità, non dubitiamo che la raccolta realizzi bene l'intento degli editori, offrendo un valido sussidio per la tutt'altro che facile applicazione dei principî ai sempre cangianti casi della vita.

D. G. Usseglio

Jean de Fabrègues, *Le mariage chrétien* (« Je sais-je crois », n. 54), Paris, Fayard, 1958, pp. 118. Fr. f. 350.

La *Encyclopédie du catholique au XX*ème *siècle*, diretta da Daniel-Rops, continua a crescere e prendere consistenza. Questo volumetto di Jean de Fabrègues ci presenta una meditazione sul senso profondo, sulle proprietà essenziali e sui fini del matrimonio cristiano. Con arte, dignità ed ardore l'A. lavora il materiale prezioso trovato nella Sacra Scrittura, nei testi pontifici e nelle prescrizioni del Diritto canonico. Le poche pagine riescono una dimostrazione convincente che l'insegnamento della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia non è una teoria campata in aria o imprigionata in schemi artificiali e sterili — al contrario, questa dottrina della Chiesa si rivela, come sempre, immersa nella realtà della creazione e fertile di bene durevole per gli sposi, per la prole e per l'umana società.

Pagine penetranti sulla delinquenza giovanile, le cui radici profonde si trovano nel suolo familiare, sono un potente richiamo ad una vita di famiglia sana, ricca, educativa. Il volumetto chiude enfaticamente: « La vérité la plus actuelle, la plus quotidienne, la plus scientifique, la plus spectaculaire, c'est que la ruine de la famille est la mort de l'homme lui-même. Et la seule loi humaine qui ait jamais été donnée à la famille, c'est la notion chrétienne du mariage qui la lui donne » (p. 113).

Numerosi riferimenti alla psicologia e letteratura moderna servono ad illuminare i principî fermi dell'insegnamento tradizionale cristiano sul matrimonio ed a vincolare l'attenzione del lettore al messaggio del valente scrittore.

Congratuliamo l'A. per aver esposto con garbo, chiarezza ed efficacia l'idea divina del matrimonio — quella idea che, conosciuta ed attuata, costituisce il presupposto necessario di ogni restaurazione del matrimonio stesso e della famiglia, fondamento e base di tutta la comunità umana.

G. J. Sesto

A. Rolla, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*. Collana « Biblica », 18, Roma, Ed. Paoline, 1957, pp. 310. L. 1200.

Due edizioni in quattro mesi testimoniano per quest'opera un successo, nel quale ha certo il suo peso l'accresciuta attenzione del pubblico per l'argomento. Ma il merito va principalmente al libro, serio nell'intendimento e aggiornato nell'informazione.

La vasta e varia materia è stata distribuita in dodici capitoli. Dopo avere trattato dei rapporti fra la Bibbia e l'archeologia del mondo biblico, in genere (c. I) e nelle sue specializzazioni (archeologia palestinese, orientale ed egiziana: cc. II-IV), l'A. passa a considerare l'apporto dell'archeologia alla conoscenza delle principali epoche storiche e delle maggiori istituzioni d'Israele (età dei Patriarchi, dalla discesa in Egitto alla conquista, età di David e Salomone; Legge, profetismo, religione: cc. V-X). Conclude con lo studio delle scoperte del Mar Morto (c. XI) e dei rapporti

letterari della Bibbia con le letterature orientali antiche (c. XII). Seguono, in appendice, un prospetto sincronistico storico archeologico dell'Oriente antico, una raccolta di note bibliografiche, e gli indici biblico ed analitico. Quattordici figure e tre carte fuori testo completano il lavoro.

Nel *mare magnum* dei dati certi e delle conclusioni probabili che sono frutto della ricerca recente l'A. ha dovuto naturalmente fare una cernita, che talora può essere discussa. Ma bisogna pur concedere un certo campo al criterio e al gusto personale, soprattutto avendo a fare con una opera informativa e divulgativa. Siamo però convinti sia doveroso, nel complesso, dare atto all'A. della bontà della sua fatica.

Proprio per questo ci augureremmo che egli possa rivedere accuratamente il suo libro e migliorarlo; giacchè nella forma attuale la redazione di esso dà l'impressione d'esser stata condotta a termine troppo affrettatamente, senza un'adeguata rielaborazione e revisione. Potremmo dilungarci ad indicare manchevolezze particolari, minori e maggiori: sviste, imprecisioni di fatto e di grafia, improprietà di lingua, ripetizioni e ridondanze inutili, lacune nella spiegazione di cose citate, ecc. Ma invece di perderci in dettagli, preferiamo formulare alcune osservazioni più fondamentali.

1. - Ci sembra, anzitutto, che il volume avrebbe guadagnato in chiarezza, completezza e linearità, se fosse stato preceduto da un'introduzione elementare sulla storia e geografia dell'Oriente antico e sull'archeologia in genere. L'opera, a parer nostro, manca proprio di quadri d'insieme.

Quanto alla storia orientale antica (ignota com'è alla maggioranza dei lettori a cui il libro è destinato), il « sincronismo storico-archeologico » posto in appendice è insufficiente. Molto più « funzionale » sarebbe stato un capitoletto preliminare sul tipo dell'« Outline » che precede il *Westminster Atlas* (G. E. Wright - F. V. Filson, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, pp. 15-16), arricchito magari, per la chiarezza, da una tabella delle epoche archeologiche (cfr. A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, p. 12). Nel libro sarebbe stato facile rimandare il lettore alle materie qui sintetizzate. Invece nel testo attuale non si trova un rimando al predetto « sincronismo »: il lettore corre rischio di accorgersi della sua esistenza solo a lettura ultimata.

Quanto alla geografia, un cenno sull'Oriente antico e i suoi confini (o almeno una raccolta di carte più abbondante, più completa e meglio disegnata delle tre poste ora in calce al volume) permetterebbe una larga serie di utili rimandi, ogni volta che nel testo occorra nominare una località nuova. La pespicuità dell'esposizione ne avrebbe vantaggio non piccolo. E giacchè parliamo di materiale illustrativo, sarebbe certo desiderabile un numero maggiore di figure e disegni (W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, pur nella sua destinazione divulgativa, ha 63 figure nel testo e 30 fuori testo).

Indispensabile inoltre, a parer nostro, era almeno un cenno sistematico sull'archeologia (natura, scopo, metodo limiti). L'A. avrebbe con esso evitato l'equivoco, in cui cade, di attribuire all'archeologia ogni merito. Moltissimi dei risultati più importanti delle scoperte moderne, da lui citati, sono dovuti propriamente non all'archeologia, ma allo studio linguistico e storico-religioso dei testi rinvenuti nelle ricerche archeologiche. In tal modo verrebbe ridotta anche l'impressione, inevitabile in un profano, che l'archeologia sia una specie di *deus ex machina*, capace, se non oggi domani, di risolvere ogni difficoltà.

2. - Nella distribuzione della materia poi era meglio che i primi capitoli (I-IV) prescindessero dalla comparazione con la Bibbia. L'aver voluto intrecciare di proposito raffronti biblici con la storia delle ricerche archeologiche ha reso inevitabile un numero rilevante di ripetizioni, in se stesse assolutamente superflue.

3. - Ma forse l'appunto più grave da farsi all'A., dal punto di vista del metodo e della dottrina, è il non aver egli sufficientemente determinato il senso ed i limiti del proprio lavoro. Lo studio delle « ultime scoperte » e dei loro risultati prova, per sè e direttamente, soltanto la storicità o l'attendibilità di molte pagine della Sacra Scrittura, che furono in passato oggetto di dubbi e di discussioni.

Quanto al suo carattere ispirato e divino, tale studio può sì illuminarlo, ma solo indirettamente. L'avere accentuato con troppa insistenza la polemica antirazionalista, senza distinguere con esattezza quanto nel razionalismo è *errore storico* (confutabile spesso in base alle scoperte moderne) e quanto è *presupposto ideologico* (discutibile a fondo solo in sede filosofico-teologica) ha portato ad una certa confusione. Solo in un caso particolare, salvo errore, l'A. accenna di passaggio al vero senso della comparazione fra temi biblici e temi extrabiblici (a p. 137, a proposito delle coincidenze fra la leggenda ugaritica di Keret e la storia di Samuele). Ma per lo più accosta fatti e temi extrabiblici a fatti e temi biblici con espressioni che possono indurre a giudicarli, da ogni punto di vista alla medesima stregua. Esempi particolari: a pag. 69 accosta senza commento l'apparizione di Amon ad Amenophis II e quella dell'Angelo di Jahvè a Giosuè; a p. 181 parla della sfida fra Jahvè e Baal in modo che si potrebbe pensare che Baal (« la vittoria toccò a Jahvè ») sia altrettanto reale e consistente che Jahvè; a p. 194 traduce l'espressione « 'l qn 'rṣ » dell'iscrizione di Karatepe con « *El creatore* della terra » (« produttore » o qualcosa di simile era meglio; « creatore », in ambiente cristiano, ha un senso tecnico, a cui non corrisponde certo il senso del titolo dato al dio fenicio).

Il risultato totale è quello del rischio di una certa « identificazione » della Bibbia con l'ambiente orientale antico, che, se con le debite limitazioni è vera e ragionevole, proposta senza quelle sfumature, può condurre ad un certo « sfuocamento » del carattere divino della Bibbia. L'impressione di qualcosa del genere è prodotta soprattutto dalle trattazioni d'insieme (cc. VIII-X). Per es. lo studio sul profetismo (c. IX) sottolinea con tale esclusiva insistenza le concordanze tra profetismo biblico e profetismo orientale, e distingue così poco tra profeti e profeti all'interno stesso d'Israele, che le affermazioni della soprannaturalità del profetismo ebraico (pp. 188-189), pur vigorosissime nella formulazione, prive come sono di adeguata dimostrazione, suonano alquanto vuote.

Nonostante quanto precede, ripetiamo quello che abbiamo affermato all'inizio di questi nostri rilievi. È augurabile che l'A. non abbandoni il suo lavoro, che sappiamo assai faticoso. La materia da lui radunata è pregevole, e la sua esatta conoscenza, nell'ambiente attuale, è grandemente opportuna.

N. M. Loss

G. M. Pace, S. D. B., *Incontro all'aurora. Pagine di Sacra Scrittura dell'Antico Testamento e di Storia Sacra.* Torino, L. D. C., 1958, pp. XIX-287. L. 950.

Questo è il primo dei due volumi di pagine bibliche, che l'A. vuole offrire alle scuole, come testo per la IV e V ginnasiale e le classi corrispondenti. È un originale e lodevole tentativo di servirsi dell'insegnamento della religione nelle due classi per mettere il giovane in contatto diretto con la Sacra Scrittura.

L'intendimento dell'A. non si limita però alla scuola. Egli vorrebbe che il suo libro divenisse un compagno di vita e fosse il mezzo per far penetrare la conoscenza della parola rivelata anche nelle famiglie. Perciò in collaborazione con la valorosa Casa Editrice (la quale, fra l'altro, cede il volume ad un prezzo più che modico) ha curato che l'opera avesse una veste tipografica seria e funzionale, ma insieme elegante ed attraente, ed ha evitato che assumesse un carattere troppo spiccato di « libro di scuola ». Per la stessa ragione le ha dato un ambito alquanto più ampio di quello che le ore dedicate dai programmi alla Religione consentirebbero di svolgere.

La novità della presentazione consiste essenzialmente nel fatto che il tracciato della Storia Sacra è stato delineato in massima parte mediante passi della Sacra Scrittura parafrasati o riassunti e corredati di introduzioni e spiegazioni che dilucidino le difficoltà più comuni e colleghino le diverse epoche della storia di Israele in un tutto organico. Con questo criterio è stato possibile adoperare un numero veramente notevole di passi, tolti

dalla maggior parte dei libri del Vecchio Testamento.

Pregevole e nitido è l'abbondante materiale illustrativo (fotografie, disegni, cartine geografiche), scelto con intendimento esclusivamente documentario. Fuori testo è un piccolo gruppo di carte d'insieme: una bella carta a colori (cm. 17×24) e due carte storiche della Palestina, una carta dell'Oriente antico, la pianta di Gerusalemme nel Vecchio Testamento e la pianta del santuario del Tempio salomonico.

È davvero augurabile che il libro trovi larga diffusione nella scuola e fuori della scuola.

Noteremo però che un suo utile impiego come libro di testo esigerà, in certo senso, maggior lavoro di preparazione e di studio dagli insegnanti che fatica da parte degli allievi.

Due appunti, di differente valore, vorremmo muovere all'A. Anzitutto egli ha voluto italianizzare a oltranza (se così possiamo dire) i nomi antichi. Non solo ha evitato i segni diacritici, ma anche le lettere estranee all'alfabeto italiano (*k*, *w*, *y*), anzi persino l'*h* isolata. Ciò è esagerato e si presta ad equivoci, specialmente se dal libro presente il lettore volesse passare ad altre opere riguardanti il Vecchio Testamento o alla lettura diretta del testo sacro. Tanto più che l'italianizzazione non è sempre coerente: per esempio scrive « Lachis » (con *ch*), ma « Cefira »; « Ghiscala » (con *gh*), ma « Get-Ofer », ecc. È inoltre assai improbabile che altri adotti grafie come « érem » per « herem », « Icsos » per « Hyksos », ecc. In secondo luogo egli ha voluto incorporare alla sua trattazione le « spiegazioni » dei tratti più ardui della Bibbia. Il suo scopo è di sciogliere positivamente le obiezioni che nascono nella scuola o che si sentono comunemente muovere contro quelle che sono state definite le « pagine difficili della Bibbia ». Nel far ciò si appoggia, pur senza citarli, a *probati auctores*. Ma forse la forma con cui queste « soluzioni » sono talora presentate è un po' troppo categorica. In realtà si tratta per lo più di tentativi di soluzione, non sempre completamente convincenti. Secondo noi, una presentazione alquanto più « sfumata » gioverebbe al valore dell'opera in sè e preverrebbe l'illusione di voler sempre e dappertutto vedere chiaro nell'opera essenzialmente misteriosa della collaborazione di strumenti umani all'azione dell'ispirazione divina.

N. M. Loss

P. Auvary, P. Poulain, A. Blaise, *Les Langues sacrées* (« Je sais - Je crois », 115). Paris, A. Fayard, 1957, pp. 143. Fr. f. 300.

Conforme allo spirito della collezione di cui il volumetto fa parte, i tre Autori hanno limitato la loro considerazione alle lingue « bibliche » propriamente dette (ebraico, aramaico e greco) e al latino. Le tre parti dell'opera hanno carattere diverso. Mentre la trattazione dell'ebraico e dell'aramaico comprende una grammatica, elementare ma virtualmente completa, delle due lingue, seguita poi da una breve trattazione sulle due rispettive letterature, le trattazioni sul greco e sul latino hanno piuttosto il carattere di un capitolo di storia della lingua, considerando l'influsso avuto dal testo biblico e dal pensiero cristiano nell'evoluzione del greco e del latino.

Qualche rilievo di dettaglio. A p. 31 si afferma che l'infinito assoluto rafforza un modo verbale personale, al quale è « placé avant, ou (plus souvent) après ». La forma normale di questa costruzione è invece: infinito assoluto-verbo. A p. 36 leggiamo: « au lieu d'exprimer clairement la subordination, l'hébreu se plaît à employer des tournures plus vagues, avec de simples conjonctions de coordination. C'est au lecteur à suppléer à cette imprecision et à deviner la nuance suggerée par le contexte ». Non è detto con precisione. L'ebraico esprime la subordinazione in modi che a noi non sono familiari, ma che non mancano di una certa precisione, quando si tenga conto non solo delle particelle congiuntive, ma del tipo di proposizione (verbale o nominale), dei tempi

verbali e della costruzione stessa. I tre esempi citati dall'A. a suffragio della sua affermazione (*Gen.* 7, 6; 18, 13; *Jer.*, 29, 31) sono tipici casi di « proposizioni circostanziali ».

N. M. Loss

T. Piatti, Obl. M. V., *Il libro dei Salmi. Versione omòfona dall'originale ebraico criticamente e metricamente ricostruito con introduzione critica sulla poesia e la metrica ebraica.* Collana « Biblica », 11. Ed. Paoline, 1954, pp. 480. L. 1200.

Il lungo sottotitolo indica con chiarezza quanto questa traduzione dei Salmi intenda offrire di nuovo e di differente, rispetto alle altre già esistenti: « omofonia » della versione e « ricostruzione metrica ». Queste vengono discusse nell'ampia introduzione (pp. 11-34), in cui l'A. ripropone idee da lui già trattate in « Biblica » 31 (1950) 281-315; 427-458 (« *I carmi alfabetici della Bibbia, chiave della metrica ebraica?* »).

Il pregio più vero dell'opera consiste però, a parer nostro, proprio nella traduzione in quanto tale, che accoppia ad una sufficiente fedeltà al testo originale un indiscutibile buon gusto. Una versione poetica di buona lega di un libro poetico della Bibbia è purtroppo cosa piuttosto rara, e quindi tanto più preziosa. Sotto quest'aspetto la fatica del compianto Padre Piatti potrà rendere un grande servizio alla conoscenza della Sacra Scrittura anche fra quelle persone che si avvicinano ad essa con intendimenti prevalentemente letterari.

Invece le particolarità ritmico-strofiche con cui la versione è presentata sono suscettibili di serie riserve.

Anzitutto, l'« omofonia », cioè la riproduzione costante del ritmo ebraico nel testo italiano, è in parecchi casi opera d'arbitrio. Infatti, essendo il ritmo del verso ebraico « accentuativo non sillabico » (cioè consistendo nel ricorso di un numero fisso di accenti ritmici, non legato però ad un numero fisso di sillabe), comporta di necessità un numero pressochè costante di parole principali in ogni verso. Ora spesso avverrà che la traduzione, per essere fedele, debba avere un numero di parole principali differente da quello dell'ebraico. E allora, per lo più, solo uno sforzo innaturale potrà ancora far sentire un ritmo, che di per sè è estraneo all'indole dell'italiano. Per es. il verso seguente, secondo l'A., ha tre accenti ritmici: « Darò lode a Dio con tutto il cuore » (*Ps.* 111, 1); ma il lettore italiano vi sente almeno quattro accenti principali.

Però maggiormente discutibile è la teoria metrica proposta dall'A., e fondata sull'asserzione che il verso ebraico è monostico, mentre comunemente si ammette che sia distico o tristico (che comprenda cioè un intero « parallelismo »). Si potrebbe citare, contro quest'asserzione, un testo di Origene, su cui ha attirato l'attenzione degli studiosi G. Castellino (*Libro dei Salmi*, Torino, 1955, pp. 18-19). Ma anche se tale argomento estrinseco (per quanto grave) non ci fosse, resta sempre vero che l'A. non dimostra adeguatamente la sua tesi. Essa è basata su una concezione inesatta del « parallelismo », come opposizione di due elementi; mentre il parallelismo è principalmente sintesi (logico-psicologica, ma spesso anche sintattica) di due (o più) elementi, i quali possono essere identici, oppure opposti, oppure complementari. È fondata inoltre su un'idea errata della sintassi ebraica come esclusivamente paratattica (per una svista l'A. dice « asindetica », p. 19). Sicchè, in conclusione, quell'unità logica del verso ch'egli invoca a favore della sua idea, se intesa rettamente, si risolve in un argomento a suo completo sfavore.

È vero ch'egli non nega il parallelismo (lo chiama « ferrea e inviolabile legge », p. 26). Esso sarebbe anzi il fondamento della struttura strofica ebraica, facendo sì che non s'incontrassero mai in ebraico dei versi isolati, ma solo dei versi riuniti in « strofe » elementari distiche o tristiche. La combinazione ulteriore di queste sarebbe o regolare (« metro lirico ») o libera. Il « metro lirico » si realizzerebbe in « venticinque e più schemi metrici differenti » (p. 26). Secondo l'A. tale è il metro di tutti i Salmi (eccetto *Ps.* 87). La regolarità delle strofe è per lui un fatto certo: « Si potranno, al massimo, discutere un'ot-

tantina di casi su millecentottanta » (p. 30).

Muoviamo a tale teoria due osservazioni principali: 1) L'A. è così sicuro della giustezza della sua teoria, da farne praticamente la base unica dei non pochi e non lievi « ritocchi » che egli fa al testo originale: un certo numero di soppressioni di versi che rompono il metro o di parole che rompono il ritmo (generalmente qualificate per « glosse »); un certo numero di spostamenti; ma soprattutto numerose « ricostruzioni » ipotetiche di presunte omissioni, imputate alla trasmissione manoscritta e anteriori alle più antiche versioni. Abbiamo contato una cinquantina di parole isolate, una ventina d'incisi, e circa sessanta versi interi « restituiti » in tal modo. C'è dunque fondamento a sospettare che la teoria sia « postulata », più che dimostrata. 2) L'A. non tiene nessun conto dell'analisi letteraria del testo, com'è intesa dopo gli studi fondamentali del GUNKEL. Questa è forse la deficienza più grave del lavoro, e ha come effetto la trascuranza totale della divisione naturale dei Salmi, che per lo più non corrisponde a una divisione materiale simmetrica. La divisione strofica supposta dall'A. invece per lo più appare artificiale. Ci spiegheremo con qualche esempio scelto fra i tanti:

a) Il Salmo 8 secondo l'A. sarebbe composto di sette terzine di ternari (versi di tre accenti). Per ottenere tale struttura egli anzitutto corregge i vv. 2a e 10a, supponendo nel testo ebraico un'aplografia del nome YHWH (!), per avere così il suo primo verso ternario. In secondo luogo ritiene che il v. 2c faccia parte integrante della prima « strofa », e perciò lo restituisce come certo anche dopo v. 10b, per avere la sua ultima terzina. Ora negli « Inni di lode a Dio », quale appunto è il Salmo 8, all'« introduzione » (generalmente in forma esclamativa o esortativa) fa seguito normalmente una motivazione, introdotta assai spesso o dalla particella causale *kî*, o dal pronome relativo. Quest'ultimo appunto si ha all'inizio del v. 2c, che pertanto apre la motivazione; e non si ha perciò nessuna ragione di « restituirlo » dopo v. 10. In terzo luogo, sempre per mantenere la divisione strofica in terzine unisce v. 6a con v. 5, dandogli forma interrogativa, mèntre il parallelismo ideale che collega *Sal.* 8, 6 ss. con *Gen.* 1, 26 ss. obbliga a separare v. 6 (risposta) da v. 5 (domanda), collegandolo a vv. 7-9, che lo spiegano. Infine sopprime come glossa v. 9b, perchè rompe la « formula metrica costante del salmo ». — Dopo tutto questo, si ha chiara l'impressione che la struttura del Salmo in terzine sia postulata; e che il Salmo sia stato « riscritto » alla luce di questo postulato.

b) Il Salmo 23, secondo l'A., è composto di tre sestine elegiache (formate cioè da « distici elegiaci », aventi la formula accentuativa 3+2). Ciò comporta l'unione del v. 5a alla seconda sestina, rompendo così la naturale divisione del Salmo in due quadretti: Jahvé buon pastore (vv. 1-4), e ospite amabile (vv. 5-6).

c) Il Salmo 47 sarebbe composto da cinque quartine di ternari. Secondo tale composizione la terza strofa comprende i vv. 6-7. La divisione è certamente errata. Infatti il Salmo, che è un « inno di lode », presenta con tutta evidenza due parti parallele (vv. 2-6 e 7-10), che ripetono non solo gli elementi fondamentali dell'inno di lode, ma anche gli stessi concetti. Si ha infatti: l'invito a lodare Jahvè (v. 2 e 7); il motivo dell'invito; Jahvè è re universale (v. 3 e 8); sua dimostrazione: Jahvè soggioga i popoli a Israele (vv. 4-5) e si asside re su di essi, adunati nei loro capi) « col popolo del Dio d'Abramo » (vv. 9-10a): infine la conclusione, che afferma l'eccelsa altezza di Jahvè (v. 6 e 10b). La divisione del Salmo in quartine è puramente fantastica.

d) Il Salmo 104 (altro « inno di lode ») consterebbe di otto strofe di dieci versi ternari, più un espilogo di due versi (il secondo dei quali sarebbe la semplice esclamazione « alleluia »). Già il fatto che il cosiddetto « epilogo » riprende alla lettera l'inizio del Salmo (« Benedici, o anima mia, Jahvè! ») fa vedere che l'inizio stesso non è probabilmente da unire in « strofa » con i versi seguenti, ma è da considerare qualcosa a sè stante. E difatti le rispondenze concettuali e stilistiche invitano a dividere il Salmo anzitutto così: v. 1 a è l'invito alla lode (che sarà ripreso a modo d'inclusione da v. 35c); tale invito

è motivato da due esclamazioni (« Jahvè, Dio mio, sei grande assai! », v. 2b; « Quanto molteplici sono l'opere tue, Jahvè! », v. 24a), che aprono le due parti principali del Salmo. Queste poi sono distinguibili in elementi minori, non simmetrici materialmente, e che si possono chiamare « strofe », a patto che questo termine non s'intenda in maniera rigida come unità metrica. Il criterio in base al quale si possono individuare queste « strofe » è l'unità del contenuto. Così si possono distinguere nella prima parte (vv. 2b-23) sei « strofe » (vv. 2b-4.5-9.10-12.13-15.16-18.19-23), nelle quali il poeta descrive successivamente la creazione del cielo, l'ordinamento della terra, la fecondità delle acque superiori, quella delle acque inferiori, la natura selvaggia, e lo scorrere della vita nel tempo. Nella seconda parte si possono anzitutto distinguere due « strofe » (vv. 24b-26.27-30), aperte ambedue dalle parole « tutte queste (cose) », e nelle quali il poeta contempla il creato come prodotto dalla sapienza di Dio e come governato dalla sua bontà. Segue infine un ultimo elemento strutturale dell'inno di lode: la « conclusione » (vv. 31-35ab), con i suoi temi caratteristici: lode della gloria di Dio e promessa di lode futura, seguiti dall'augurio della distruzione dei peccatori.

Non occorre, crediamo, moltiplicare ancora gli esempi. Ci basta quello che abbiamo detto, come indicazione della massa di fatti che c'inducono ad affermare che normalmente i Salmi non si possono dividere in strofe regolari (esistono naturalmente le eccezioni: oltre i « carmi » alfabetici, e segnatamente il Salmo 119, anche qualche altro Salmo è composto di strofe regolari: per es. il 114). Si osservi che il *primum* nella poesia ebraica non è mai la forma, o il metro, o il ritmo, bensì il pensiero. Il quale, per lo più, seguendo l'onda dell'ispirazione e del sentimento, non si lascia legare da leggi di un'estetica esterna o di una simmetria metrica, preferendo svilupparsi con libertà in una spontanea dissimmetria che ha innegabilmente la sua esotica bellezza.

N. M. Loss

Josef Schmid, *L'Evangelo secondo Matteo*. Edizione italiana a cura di Giovanni Rinaldi. Traduzione di Maria Bellincioni. Brescia, Morcelliana, 1957, pp. 489. L. 3000.

L'opera dello Schmid sui tre Vangeli Sinottici edita da F. Pustet (Regensburg, 1939 [Marco], 1941 [Luca], 1948 [Matteo]) ha ricevuto dai critici, pur tra riserve di contenuto inevitabili in opere di simil genere, tale consenso da giustificare pienamente e il largo successo editoriale conseguito in Germania (è già giunta alla terza edizione!) e la felice iniziativa dell'Editrice Morcelliana di presentarla tradotta al pubblico italiano.

Il presente commento al Vangelo di S. Matteo, recante in copertina l'indicazione *Volume I*, ma terzo nell'ordine di svolgimento concepito dal chiar.mo A., fa seguito, con regolarità veramente ammirevole (settembre 1957) ai due volumi su Marco (luglio 1956, traduz. di Mila Antonietti) e su Luca (gennaio 1957, traduz. di M. Bellincioni e L. Randellini).

Il giudizio emesso da eminenti critici a riguardo dei precedenti volumi riteniamo resti valido anche per l'attuale. Si avverte infatti fin dalle prime pagine la frettolosità, superficialità ed imprecisione di versione in quelli lamentata (cf. ad es. la recensione al volume su Marco di M. Zerwick, S. J. in *Verbum Domini* 36, a. 1958, pp. 58-59) ed un'impressionante trascuratezza nella revisione dello stampato, vivacemente contrastante con la dignitosa presentazione tipografica. Sviste di revisione si hanno ad es. a p. 37, lin. 4 (ove è lasciato in bianco lo spazio destinato a ricevere il numero della pagina cui si rimanda: identico fatto a p. 43, lin. 34!); a p. 55, lin. 14 (*con* per *non*); a p. 54, lin. 3 (*difese* per *difesa*), lin. 22 (*nome* per *nomi*); a p. 52, lin. 24 (*ovvie* per *ovvia*); a p. 49, lin. 17 (*nominata* per *nominato*: Zara è fratello, non sorella di Fares!), lin. 20 (*Gios. 2; 6 17, 22 ss.* per *Gios. 2; 6, 17. 22 ss.*: in questa stessa linea è omessa la parentesi di chiusura!), lin. 23 (*Salmo* per *Salma*), lin. 39 (*Gios* per *Gioas* o *Joas*); a p. 32, lin. 32 (*taumaturco!*); a p. 36, lin. 12 (*essa* per *esso*), lin. 18 (*1,1. 17* per *1,1-17*); a p. 34, lin. 11-12 (o la vir-

gola o la parentesi è un di più!); a p. 19, lin. 15 (*Mt. 11,21-23; Lc. 10,13-15* per *Mt. 11,12-23=Lc. 10,13-15*); a p. 16, lin. 18 (*ste* per *se*); a p. 14, lin. 41 (*Mc. 2,1-3; 6* per *Mc. 2,1-3, 6*); ecc. ecc.

Fiacchezza e difettosità di versione si riscontrano quasi costantemente collazionando il testo con l'originale tedesco: cf. ad es. p. 48, lin. 37 (omissione di una frase); p. 45, lin. 23 (omissione di oltre 15 righe); p. 48, lin. 13 (*die Gesamtzahl der Generationen* reso con il *numero totale della generazione*); p. 43, lin. 25 (*den Sinn des hebräischen Namens Jesus* reso con *il significato del nome ebraico di Gesù*); p. 23, lin. 16 (*eine bloss zufällige* reso con un duro *solo soltanto casuale*); p. 22, lin. 24 (*über Markus hinaus* reso con un inintelligibile *oltre che in Marco*); p. 28, lin. 12-13; p. 32, lin. 22-23 e lin. 40; p. 41, lin. 1-2; p. 43, lin. 26-34; p. 45, lin. 3-9; p. 48, lin. 25-26; p. 51, lin. 26-27; ecc. ecc...

Stando così le cose, non possiamo non formulare di cuore il voto di una sollecita ed amorosa revisione e correzione della presente versione ad utilità dei lettori e per un doveroso senso di rispetto nei confronti dell'opera e della santità della materia trattata.

G. G. Gamba

Il Vangelo unificato e tradotto dai testi originali. Realizzazione: Pietro Vanetti, S. J. Collaboratori: Don Alfonso Mattedi, Fabio Bertoli, S. J., e Gabriele Casolari, S. J. Presentazione: Alberto Vaccari, S. J. Venezia, Editrice Missioni, 1958, 3ª ediz., pp. 446, cm. 17×11,5. L. 500.

Pubblicazione che manifesta d'aver incontrato larga simpatia nel pubblico, essendo giunta alla terza edizione (con tiratura, crediamo, notevole!) nel breve spazio di cinque mesi. Risultato certamente da attribuirsi alla riconosciuta autorità del ch.mo presentatore, all'evidente amorosa cura apportatavi dai realizzatori, all'indubbia freschezza ed eleganza del volumetto, che proprio per tali caratteristiche contribuirà efficacemente a diffondere sempre più l'interesse e l'entusiasmo per lo studio del Libro Sacro, non ultima delle tante manifestazioni di risveglio della coscienza cristiana e cattolica in questi nostri giorni.

L'impegno è preciso: presentare alla più vasta cerchia di lettori possibile, e pertanto anche ai meno introdotti, un'armonia evangelica, un Vangelo *unificato* (aggettivo che avremmo visto volentieri, sia pure in caratteri minori, anche sulla fiammante copertina plasticata!). Di qui la presenza di quei molti elementi che, pur deviando dal compito primo dell'operetta, contribuiscono a renderla una minuscola *enciclopedia* evangelica d'indubbia praticità, come ad es.:

— la testata, che domina ogni pagina, con dati cronologici e geografici riferentisi al testo della medesima;

— le 22 cartine geografiche (ispirate a quelle di L. Tellier), le 3 piante schematiche e le 32 tavole fuori testo, disseminate lungo tutto il volume;

— le selezionate e ponderate note esegetiche apposte a piè pagina in occasione dei passi di qualche difficoltà o interesse;

— la nutrita appendice (pp. 323-364) contenente schematiche notizie a riguardo della persona storica di Gesù (e dei Vangeli, principali documenti che testimoniano di Lui), della cronologia della Sua vita, della Palestina in cui svolse la Sua attività terrena, e tre raccolte di testimonianze evangeliche onde maggiormente illuminare, se fosse possibile, la ricchezza della Sua sovrumana personalità;

— i copiosi indici (testuale, liturgico, generale, analitico dogmatico-morale), che chiudono il tutto (pp. 365-446).

Il testo evangelico unificato viene reso con un « tipo di versione piuttosto letterale », che cerca di contemperare le esigenze ad un tempo e della fedeltà agli originali e della lingua italiana e della fusione dei singoli Vangeli, compito evidentemente non facile.

Quanto ai criteri direttivi, ci pare domini sovrano quello della *massima completezza materiale*, per cui se per una parte i realizzatori rivelano una lodevole conoscenza e padronanza degli Evangeli, per l'altra l'eccessiva preoccupazione di nulla omettere finisce a volte col rendere duro,

complicato e sconcertante il testo risultante (a meno di leggerlo sotto la guida di maestri preparati, che purtroppo il lettore non sempre potrà avere!). Ad es. a p. 66, la doppia relazione della vocazione dei primi quattro discepoli risulta difficile, così com'è presentata; a p. 67, la sostituzione di *Lc.* 4, 31 al più logico *Mc.* 1, 21 crea, in apertura di versetto, un evidente nonsenso; a p. 180, la connessione geografica tra i paragrafi 166 e 167 è indubbiamente faticosa, per non dire contraddittoria, nonostante la nota di chiarificazione; a pp. 223 e ss., entrata trionfale ed attività di Gesù in Gerusalemme, il testo evangelico appare eccessivamente « atomizzato », onde poterlo ridurre ad unità di racconto; a p. 250, il paragone del fico è ripetuto due volte, inutilmente; a p. 236, l'efficacissimo *Mt.* 21, 41 è sacrificato al più fiacco testo parallelo di *Lc.*; a p. 224, n. 1, la traduzione data di *Mt.* 21, 5 è possibile, non certo necessitata, nel testo greco; ecc.

La fusione dei quattro Evangeli in un unico testo uniforme e lineare ci pare trattazione d'indole decisamente superiore rispetto a quello che può essere una prima lettura o accostamento del Libro Sacro, e pertanto, sotto l'aspetto didattico, da proporsi ai non iniziati solo in un secondo tempo, dopo un'accurata ed avveduta preparazione. Tutti infatti siamo convinti che ogni Evangelista nel presentare la *sua* sintesi della Buona Novella mira a realizzare un particolare disegno o finalità e non è quindi per trascuratezza o deficienza d'informazione che omette o descrive diversamente determinati avvenimenti della vita di Gesù. Pertanto accostando ingenuamente o materialmente una pagina di Matteo con una di Marco o di Luca o di Giovanni onde ottenere un racconto apparentemente continuato e completo il più possibile, si rischia di perdere, forse e senza forse, il più e il meglio del messaggio in essi contenuto. Conseguentemente proporre ai non introdotti un testo unificato secondo un tale criterio, didatticamente, potrebbe anche significare esporli al pericolo di fraintendere il senso e la portata dei singoli Evangeli, che « per molte e gravi ragioni la Chiesa mantiene distinti » (P. Vaccari, p. 7), ingenerando in essi pregiudizi in seguito non facilmente superabili. Pertanto se volentieri salutiamo l'iniziativa di offrire a un vasto pubblico un testo evangelico unificato, perchè indubbiamente in sè atto a potenziare l'interesse per lo studio del Libro Sacro, non possiamo tuttavia non augurarci una realizzazione *più unitaria e definita* nella sua specifica finalità, decisamente informata ai criteri ed ai dati che oggi la scienza biblica può offrire in merito, dati e criteri che opportunamente premessi al tutto e richiamati in nota lungo il corso dell'opera sveltirebbero non poco il passo a chi per la prima volta percorre tale non facile via.

G. G. Gamba

P. Carolus Vladimirus Truhlar, S. J., *Antinomiae vitae spiritualis*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1958, pp. 281. L. 1500.

Questo volume, molto interessante per tutti coloro che si occupano dei problemi più discussi della vita spirituale, contiene le lezioni che il P. Truhlar ha dato alla Gregoriana sulle antinomie della vita spirituale stessa.

È infatti questo uno dei temi più dibattuti e più sentiti dalla mentalità odierna, ed è anche uno dei campi in cui è più facile errare, e dire delle cose che, sotto l'apparenza della verità, sono almeno parziali e unilaterali. Evidentemente egli non ha voluto presentare tutte le antinomie ma ne ha fatto una scelta intelligente e significativa, in modo da orientare il lettore nel giudizio di casi analoghi.

La trattazione, quanto mai sistematica e ordinata, sviluppa su ogni argomento la presentazione delle due posizioni antitetiche e poi brevemente indica gli elementi di soluzione.

Forse qualcuno avrebbe potuto desiderare di più, ma è da dire che le questioni proposte non sono facili a risolversi, e che, d'altra parte, è già un gran merito averle presentate con chiarezza e aver dato con abbondanza la materia teologica

che aiuta nella comprensione delle antinomie e della loro interpretazione nel decorso dei secoli.

I temi trattati sono sei: *Totalitas christianismi et debilitas christiani — Evolutio et crucifixio virium humanarum — Transformatio mundi et fuga mundi — In actione contemplativus — Conscientia proprii valoris et humilitas — Prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae.*

Gli argomenti sono chiari di per sè, ad eccezione dell'ultimo, dove ci si aspetterebbe l'illustrazione del conflitto tra prudenza e semplicità, mentre invece vi si trova l'atteggiamento del cristiano e della Chiesa di fronte alle rivelazioni private.

Il volume è chiaro e prezioso, e dovrebbe essere letto e meditato da tutti coloro che hanno il compito della direzione delle anime e da tutti i superiori e le superiore delle comunità religiose.

Oggi infatti le obbiezioni provenienti da queste antinomie sono nella mente e sulle labbra dei giovani che si affacciano alla soglia dei noviziati e molto più nella mente dei giovani religiosi che studiano filosofia e teologia.

C'è bisogno di chiarificazione, e la cosa non è sempre facile nel disorientamento odierno delle idee e degli spiriti.

Il presente volume sarà una preziosa guida per l'educatore spirituale, e un importante sussidio per la sua opera di educatore e formatore di anime.

E. Valentini

G. Papasogli - T. Taddei, *Annibale Maria di Francia,* Torino, Marietti, 1958, pp. 420. L. 1800.

La città di Messina può vantare il suo eroe nella persona del canonico Annibale Maria di Francia (1851-1927). Egli spese la sua nobile esistenza facendo del bene. Fondò gli orfanotrofi Antoniani, femminili e maschili, a favore della gioventù abbandonata, prima in Messina, nel quartiere popolare detto Avignone, poi anche in altre città d'Italia, e diede origine alle Congregazioni dei Rogazionisti del Cuore di Gesù — sacerdoti dediti alle opere di assistenza ai bisognosi — e delle Figlie del Divino Zelo. « Apostolo della carità » fu salutato dai contemporanei.

La vita del canonico di Francia, densa di grandi realizzazioni nel campo sociale, ricca di preziosi insegnamenti, ma pur sempre serena anche se, a volte, contrastata e forte, viene descritta magistralmente dall'abile penna dei due noti scrittori G. Papasogli e T. Taddei. È una biografia che si legge con vivo interesse e crescente entusiasmo, perchè ritrae con artistiche pennellate la grande figura d'un apostolo, che seguendo l'esempio di Cristo, ha saputo lenire le sofferenze dell'umanità, donandosi senza riserva.

A. Favale

Alessandro Masseron, *La leggenda francescana,* trad. di Elena Contucci Quintani, Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1958, pp. XXXV-364. L. 1400.

Alessandro Masseron, conoscitore profondo e perspicace del medioevo francescano, con quest'opera ha saputo presentare in forma interessante le diverse fasi della vita di S. Francesco d'Assisi e i primi contrastati sviluppi del suo Ordine, quali risultano dalle fonti originali. Scorrendo i diciassette capitoli, la figura del « Giullare di Dio » balza fresca, genuina e affascinante dal linguaggio semplice di coloro che ne hanno condiviso le gioie e i dolori oppure raccolsero non molto dopo le testimonianze della sua santità. Anche le interne lotte dell'ordine vengono descritte con vivacità da coloro che vi presero parte, consapevoli, ognuno a suo modo, di difendere lo spirito genuino del Santo.

Nella Prefazione del libro l'autore ha avuto l'accortezza di accennare alle diverse « leggende francescane » e di aggiungere una nota bibliografica. Ad ogni capitolo vi precedono alcune osservazioni sul valore dei testi originali riportati, le quali facilitano al lettore il giudizio sul contenuto dei medesimi. L'introduzione è di Daniel Rops (pp. XXXV), il quale presen-

ta in sintesi le origini, i primi contrasti e la diffusione dell'ordine francescano, sottolineandone le realizzazioni in Europa e in terra di missione.

Il titolo dell'opera *La leggenda francescana,* non deve trarre in inganno, perchè la parola « leggenda » non è usata nel senso di una storia deformata, ma invece come descrizione coeva o quasi di quel genio prodigioso che, come scrisse Dante, « tutto serafico in ardore » fu suscitato « al fine di servire da guida alla Chiesa ».

Chi desidera conoscere nei testi originali le vicende tumultuose o serene della vita del Santo d'Assisi, il crescere meraviglioso del suo Ordine e l'epopea missionaria dei primi francescani, può leggere questo studio certo di incontrare accanto a notizie di incontrastato valore storico, la sempre seducente bellezza di quell'ideale di sacrificio nello spirito « di perfetta letizia », che il Poverello d'Assisi aveva rivelato a frate Leone sulla strada di Santa Maria degli Angeli (p. 85).

A. Favale

PHILIP HUGHES, *Síntesis de historia de la Iglesia,* versión castellana por José M. Balil Girò, Barcellona, ed. Herder, 1958, pp. 372.

Compendiare venti secoli di storia della Chiesa non è fatica lieve per chi conosca il complesso fluire delle umane vicende, l'impegno che richiede in ogni credente l'accettazione del messaggio cristiano e le difficoltà che incontrano nei loro rapporti la società religiosa e quella civile. Una sintesi in tale materia rischia di essere un mero catalogo di nomi e di fatti allineati senza connessione oppure la descrizione di alcuni avvenimenti importanti, ma insufficienti a dare un'idea completa dello sviluppo storico, a cui la Chiesa concorse.

Ph. Hughes nella *A popular history of the catholic Church,* London 1955, è riuscito ad ovviare a questi due difetti. In undici quadri — 1. « Cristianesimo primitivo: da S. Pietro a Costantino »; 2. « La Chiesa sotto la protezione imperiale (313-711) »; 3. « Conversione dell'Europa occidentale (313-755) »; 4. « Assalto alla Cristianità e riconquista (714-1123) »; 5. « Trionfo del Cristianesimo in Occidente (1123-1270) »; 6. « Decadenza (1270-1517) »; 7. « Ribellione protestante (1517-1648) »; 8. « Ribellione dei monarchi cattolici (1648-1789) »; 9. « Attacco del liberalismo (1789-1878) »; 10. « La Chiesa missionaria »; 11. « Panorama contemporaneo (1878-1946) » — egli ha saputo descrivere le origini, la diffusione e le realizzazioni della Chiesa attraverso i secoli in forma avvincente, oggettiva e sufficientemente completa. L'esposizione chiara degli eventi precipui, i felici accostamenti e le rispettive dipendenze che l'autore non lascia di mettere in rilievo tra i diversi periodi storici rendono l'opera interessante ed utile per chi desideri conoscere senza molto sforzo le pacifiche conquiste della Chiesa nel mondo.

Alle varie edizioni dell'opera in lingua inglese si aggiunge ora anche quella in spagnolo. La traduzione di José Mª. Balil Girò è particolarmente curata ed elegante.

A. Favale

Catholicisme anglais, di autori vari (« Rencontres », 53), Paris, Les éditions du Cerf, 1958, pp. 456.

Il cattolicesimo inglese erede spirituale dei martiri della pseudoriforma, vivificato dal movimento di Oxford e dall'incessante apporto degli irlandesi, presenta aspetti particolari non sempre noti. Il cinquantatreesimo volume di « Rencontres sur les catholicismes étrangers » pubblicati per interessamento di P. Maydieu offre al pubblico di lingua francese una visione d'insieme della religione cattolica in Gran Bretagna. I problemi, gli sviluppi e le realizzazioni dei cattolici in quella nobile nazione vengono esaminati e descritti da ventotto studiosi di storia religiosa inglese. L'opera è divisa in tre parti. La prima ne considera l'eredità storica e gli aspetti sociali con particolare riguardo ai convertiti, agli irlandesi, alla posizione dei cattolici nel ceto operaio e nelle classi medie. La seconda parte studia la vita della Chie-

sa nelle sue strutture tradizionali — la vita parrocchiale, la scuola cattolica, gli ordini e le congregazioni, le organizzazioni cattoliche, l'assemblea liturgica e il laicato — e nel campo del pensiero e dell'arte. La terza parte descrive l'operante presenza dei cattolici nella vita della nazione inglese innanzitutto in rapporto coi loro fratelli separati, poi nel campo politico e culturale. In poco più di un secolo i cattolici si sono imposti all'opinione pubblica inglese con le loro molteplici realizzazioni.

Gli autori si sono preoccupati di esporre una visione sintetica ed oggettiva dell'attuale situazione del cattolicesimo inglese, ponendo accanto alle vive luci anche le immancabili ombre, perciò la lettura dell'opera è raccomandabile ed utile ad ogni cultore di storia della Chiesa.

A. Favale

D. P. Valentino, *La castità cristiana è amore* (per sacerdoti e per sposi cristiani), Velate di Varese, Edizione Fac, 1958, pp. 270. L. 1200.

Chi ha conosciuto il compianto D. Valentino, sa che in questo libro è racchiusa gran parte della sua anima e della sua esperienza sacerdotale.

Professore per lunghi anni all'Università Cattolica del Cile e poi al Pontificio Ateneo Salesiano, egli ebbe occasione di studiare il suo tema a contatto coll'elemento universitario e con innumerevoli anime, a cui espose in conferenze il suo pensiero e che diresse con intuito psicologico finissimo e con elevato senso soprannaturale.

Il tema della castità è uno dei più difficili a trattarsi, è il banco di prova dell'equilibrio di un uomo.

D. Valentino ha avuto il merito d'aver saputo sviluppare in maniera originale la parte positiva della castità, e d'aver quindi rivelato la ragione profonda per cui la castità cristiana è sentita, quasi istintivamente, come la prima e la più alta delle virtù.

Nel clima di preparazione pastorale che oggi si vuol dare ai neo sacerdoti, questo volume è quindi quanto mai indicato, per sviluppare certi settori che ordinariamente, nel corso teologico, sono lasciati nell'ombra, e per preparare convenientemente i giovani alla vita.

Questo libro è fatto per gli educatori, siano essi sacerdoti o laici, ma evidentemente i primi sono più preparati a gustarlo per la preparazione intellettuale e teologica che posseggono, mentre i secondi, pur comprendendolo di meno, lo gusteranno di più per l'ideale sublime a cui l'autore ha saputo elevare il significato profondo dell'amore umano e cristiano.

Auguriamo quindi al volume una grande diffusione, a comprensione di questo problema cruciale della vita cristiana, a chiarificazione di idee e a conforto di quanti in una prospettiva monca del problema trovano una pietra di inciampo al loro desiderio di amore e di ascendere alle vette della perfezione cristiana.

E. Valentini

Jahrbuch für Mystische Theologie, Wien, Volksliturgisches Apostolat Klosterneuburg, 1958, pp. 285. S. 109,80.

Siamo al IV volume di questi originali studi che riguardano la teologia mistica, e che acquistano di anno in anno un sempre maggior interesse. Si hanno in questo numero otto articoli, tre dei quali sono dovuti ai colaboratori ordinari Wessely, Combes e Waach, mentre gli altri cinque hanno quattro nuovi autori, che hanno portato un contributo veramente prezioso.

Ecco l'elenco degli studi:

Friedrich Wessely, *Der Angelpunkt der Lehre des heiligen Johannes vom Kreuz*

Herma Fiesch, *Maria und das spirituelle Leben*

André Combes, *Der geistige Weg der hl. Theresia vom Kinde Jesu*

Gaétan Bernoville, *Anne de Xainctonge*

Herbert Madinger, *Die Unterscheidung der Geister*

Herbert Madinger, *Der unmittelbare gottliche Antrieb*

Hildegard Waach, *Bernadette Soubirous - der Weg einer Heiligen*

ELISABETH WALLERSTAIN-MARNEGG, *Aus dem Nachlass der heiligen Bernadette Soubirous.*

Si notano adunque, tra essi, due studi su classici della mistica, quello su S. Giovanni della Croce e l'altro su S. Teresa del Bambino Gesù, che è una continuazione di quello apparso nei volumi antecedenti; ma ciò che più ci ha colpito sono gli studi storici su Anne de Xainctonge e su S. Bernadetta Soubirous, e quello teorico sul discernimento degli spiriti.

L'articolo di G. Bernoville suscita nel cuore del lettore il rimpianto della perdita di una documentazione preziosa, che avrebbe potuto far risplendere nel campo della pedagogia cattolica una delle figure più grandi ed originali.

Quelli su Bernadette Soubirous potrebbero chiamarsi articoli di circostanza, dato il richiamo del centenario Lourdiano, se il valore delle collaboratrici, e segnatamente di Hildegard Waach, non ci mettessero a contatto con un mondo nuovo, con documenti di una semplicità e di una profondità sconosciuta.

Infine lo studio sul discernimento degli spiriti porta alla ribalta della spiritualità moderna una delle questioni più studiate della spiritualità tradizionale, ma che oggi merita di essere ripresa alla luce dei nuovi studi di psicologia, tanto da potersi quasi considerare come una trattazione nuova. Purtroppo questo argomento, sempre così vivo ed attuale, era andato in questi ultimi tempi perdendo di mordente, e non mancavano autori che, pur non negandolo in teoria, lo negavano completamente in pratica, tanto da non ammetterlo più tra i problemi di attualità che avessero diritto di cittadinanza in campo ascetico e mistico.

L'articolo di Madinger, col suo equilibrio e con la sua profondità, viene perciò a risvegliare un interesse sopito e a richiamare l'attenzione degli studiosi su un problema che aveva bisogno di una trattazione nuova, ma che non avrebbe mai dovuto perdere il suo posto di preminenza tra gli scritti dei cultori della teologia ascetica e mistica.

Una delle caratteristiche di questo *Jahrbuch* è quindi quella di presentare figure nuove nel cielo della spiritualità e di risvegliare problemi che il tempo o l'incuria degli uomini o la difficoltà di trovare nuove soluzioni, avevano indebitamente sopito.

Ma una parola ancora ci resta a dire sull'aggiornamento della spiritualità mariana, compiuto da Herma Fiesch, nel suo lungo e interessante articolo su: *Maria e la vita spirituale*. A primo aspetto pare che si limiti alla presentazione delle tre grandi enciclopedie mariane: quella tedesca di P. Strater (*Marienkunde*), quella francese di Hubert du Manoir (*Maria, Etudes sur la Sainte Vierge*), e quella italiana del P. Spiazzi (*Enciclopedia Mariana Theotocos*): ma in realtà essa riassume e sintetizza tutti i problemi della mistica mariana, in una forma quanto mai chiara e suggestiva. Si direbbe anzi che per molti, che non hanno tempo di percorrere questi tre grossi volumi, questo articolo voglia presentare in breve tutta la teologia mariana di quest'ultimo cinquantennio.

Se ci si permette un'osservazione vorremmo solo notare come a tale concerto meraviglioso di studi, manchi un apporto che vorremmo dire essenziale, ed è il contributo del magistero ordinario di Pio XII intorno a questo tema attualissimo della teologia mariana.

Qualora si fosse presentato il volume di D. Bertetto: *Il magistero mariano di Pio XII* (Alba, Edizioni Paoline, 1956), l'opera si poteva veramente dire completa, ed avrebbe costituito la sintesi più perfetta della spiritualità mariana di oggi.

E. VALENTINI

GERMÁN MÁRTIL, *Los Seminarios hoy, Problemas de formación sacerdotal*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1958, 2ª edizione riveduta e aumentata, pp. 436.

Abbiamo già avuto occasione di recensire questo prezioso volume su questa stessa rivista, ed oggi ci rallegriamo di poter presentare questa nuova edizione veramente riveduta e aumentata. Basta infatti un semplice paragone tra l'una e l'altra edizione per vedere come questa dici-

tura corrisponda proprio alla realtà. Le pagine da 308 sono salite a 436, i capitoli da 8 a 10, e nell'interno stesso dei capitoli si notano trattazioni nuove con l'aggiornamento agli ultimi problemi discussi nelle riviste.

È questo un merito non piccolo, in una materia fluida e crescente, quale è quella dell'educazione ecclesiastica, che tante questioni suppone e tanti problemi nuovi suscita a causa dell'evoluzione della vita moderna.

Si può quindi asserire con esattezza che questo è il miglior volume in argomento, e che chiunque desidera essere informato sul tema dei seminari, in riguardo al loro fine, alla loro struttura e ai metodi che in essi devono essere applicati, non potrà fare a meno di ricorrere a quest'opera.

Detto questo, ci permettiamo poche osservazioni nel piccolo campo di nostra competenza.

Anzitutto: l'osservazione che abbiamo fatto nel nostro articolo su « Orientamenti Pedagogici » a riguardo della formazione pastorale dei chierici, e che l'autore cita a p. 351, non voleva affatto essere un appunto, ma voleva unicamente essere una constatazione della lacuna esistente nella educazione ecclesiastica dei seminari, e di conseguenza anche nelle trattazioni teoriche sull'argomento.

In una terza edizione si potrà tener conto del Supplemento all'Enciclopedia del Sacerdozio di P. Cacciatore, dove sono alcuni problemi che interessano anche i Seminari.

E da ultimo, per la soluzione di alcune questioni riguardanti la Direzione Spirituale, sarà bene tener presente la distinzione tra Direzione Spirituale e Educazione Spirituale, come abbiamo avuto occasione di illustrare su questa stessa rivista (1952, pp. 349-383) e in una relazione pubblicata negli « Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus Perfectionis » (vol. II, pp. 706-714).

Auguriamo al volume un successo ancor maggiore della prima edizione, per una comprensione sempre più profonda dei problemi riguardanti la formazione del clero.

E. VALENTINI

PAUELS (dr. theol.) HUBERT O. S. F. S., *Gottes Leuchten auf einem Menschenantlitz, Das Leben und die Theologie des hl. Franz von Sales,* Wienand-Verlag Köln, 1957, pp. 147. DM 6,80.

Brevità, profondità, originalità sono le caratteristiche di questo studio, che si può considerare come uno dei migliori profili della spiritualità di S. Francesco di Sales. Qui non c'è solamente una felice presentazione dei punti più originali della dottrina spirituale del Santo, ma c'è l'inquadramento nel suo secolo, nelle relazioni di similitudine e di opposizione con Calvino e Montaigne, c'è lo sviluppo e l'evoluzione della dottrina stessa in progresso di tempo e la ricerca delle fonti e della problematica sullo sfondo del pensiero dell'epoca.

Tutto questo però non con la pesantezza d'un'analisi minuziosa, ma con la brevità d'una sintesi matura.

Dopo questa introduzione, il capitolo secondo ci presenta in cinque quadri: la perfezione, la personalità, la donna, l'uomo, la famiglia. Sono cinque temi che dànno l'occasione all'autore di approfondire l'umanesimo salesiano, a cominciare dalla spiritualità dei laici, di cui il Santo è considerato ben a ragione il Maestro, e poi venendo su alla sua concezione della libertà, che egli approfondisce e applica nella direzione spirituale delle anime.

Nella lotta tra le correnti molinistica e tomista egli praticamente aderisce nell'ascetica al molinismo e nella mistica al tomismo.

La celebre frase di S. Agostino: « Ama et fac quod vis », è abbracciata in pieno da S. Francesco di Sales, che unicamente insiste sull'obbligo dell'amore. Gli altri tre temi: « la donna, l'uomo, la famiglia » dànno all'autore lo spunto per presentare tre problemi: quello dell'amicizia spirituale a proposito della direzione del ceto femminile, quello dell'ideale umano nella formazione nobile e virile dell'uomo, e infine quello dell'educazione tutta permeata di amore sia nel sacrario della famiglia che negli internati che si sono assunti questo nobile scopo.

Sulla natura si innesta e si sviluppa la grazia.

Di qui il terzo capitolo che tratta della grazia, della preghiera, della mistica e del peccato.

È il mondo del soprannaturale che si affaccia alla ribalta, colle sfumature della spiritualità salesiana.

Interessante in modo particolare l'evoluzione mistica di S. Francesco di Sales, che si preoccupa di più dell'estasi dell'azione che non delle estasi propriamente dette, e che rivela tutto l'influsso che egli ricevette dalle relazioni con la Chantal e dalla lettura delle opere di S. Teresa d'Avila.

Il capitolo quarto invece si diffonde sui temi di discussione coi protestanti, quali la Chiesa e la Bibbia, e dimostra l'equilibrio del Santo che non prese mai atteggiamenti polemici nè nella forma nè nella sostanza, riconoscendo sempre i veri valori anche quando correvano rischio di essere fraintesi per la faziosità degli spiriti e degli atteggiamenti.

Gli ultimi due capitoli pongono il coronamento all'opera.

« Nel fascino del divino » è il titolo del quinto che accentua la problematica mistica sia nella vita spirituale del Santo sia nel suo atteggiamento nella direzione delle altre anime. I temi centrali della vita soprannaturale, nel quadro della storia della spiritualità, pongono in rilievo la spiritualità cristocentrica di S. Francesco di Sales, colla sua devozione concreta all'Eucaristia, il tomismo della sua mistica di fronte alla maestà del Padre, la sua meno accentuata Pneumatologia di fronte alla Cristologia, e infine l'accentuazione mariana, soprattutto nella devozione verso l'Immacolata e l'Assunta.

« La luce dell'eternità », titolo dell'ultimo capitolo, conchiude il quadro in bellezza colle ultime pennellate.

Non è possibile cogliere tutta la ricchezza di questo lavoro nei dettagli, nella suggestione e nella problematica. Solo i grandi studiosi della spiritualità salesiana e i lettori assidui delle opere del Santo sapranno apprezzare la profondità e il valore di questa sintesi meravigliosa. Ci auguriamo che quest'opera venga presto tradotta in altre lingue.

Chi, domani, affronterà il non facile tema dell'inserimento della spiritualità di D. Bosco in quella di S. Francesco di Sales, troverà in questo volume un orientamento e degli spunti insostituibili.

E. VALENTINI

Lui e... io, Conversazioni spirituali, voll. 3° e 4°, Editori: Marietti, Torino-Roma e Massimo, Milano, 1958, pp. 176. Prezzo L. 500 caduno.

Sono il 3° e il 4° volume dei trattenimenti spirituali di Gabrielle Bossis, stampati dall'Editore Beauchesne di Parigi, e ormai meritatamente celebri nel campo dell'agiografia autobiografica. Basti pensare che in Francia il 1° volume nel 1955 aveva già raggiunto la 32ª edizione, e il 2° nel 1952 la 15ª edizione, il 3° nel 1953 la 18ª, il 4° e il 5° nel 1957 la 16ª, e il 6° e il 7° pubblicati nello stesso anno 1957 continuano il successo dei precedenti.

Se qualcuno desiderasse notizie più dettagliate su Gabrielle Bossis, oltre quelle schematiche poste alla prefazione dei singoli volumi, potrà ricorrere o alla biografia scrittane da Madame Pierre de Bouchaud (1951) o all'introduzione del volume 6° dell'edizione francese, che contiene una nuova biografia intima dell'autrice.

I lettori italiani avranno pazienza e la loro legittima curiosità sarà appagata nella traduzione del 6° volume.

È infatti questa una caratteristica non del tutto lodevole della traduzione, che si è mantenuta fedele all'originale anche nelle singole prefazioni, anche là dove si dice all'inizio del 3° volume, che « rimangono ancora parecchie pagine inedite che possono fornire materiale per un ultimo volume », e all'inizio del 4° che « rimane ancora materia per un 5° volume », mentre nell'edizione francese ne sono già usciti 7. Per il resto la traduzione è ben fatta e l'edizione ben curata e presentata.

Non è possibile qui entrare nel merito di queste locuzioni interiori, in cui è presentato Gesù stesso parlante all'anima,

quello che importa è l'ortodossia dello scritto e l'efficacia di queste parole sulle anime dei lettori.

La spiritualità che informa tutte queste pagine è la spiritualità di S. Francesco di Sales, con la quale anche un lettore di media portata trova subito delle coincidenze di pensiero e di stile meravigliose. E questo è garanzia di ortodossia e di influenza spirituale santificatrice.

E. VALENTINI

JACQUES CHRISTOPHE, *St. Jean Bosco ou la paternité retrouvée*, Paris, Gabalda, 1959, pp. 142.

Non si dovrebbe leggere il primo capitolo di questo libro senza aver letto l'ultimo, e questo per non falsare il giudizio d'insieme e per poter cogliere il valore di certe asserzioni troppo ardite.

È sempre pericoloso voler ricostruire la psicologia di un santo, quando non lo si conosce appieno, e quando, come per D. Bosco, egli ha evitato studiosamente durante tutta la sua vita, di manifestare la parte più intima di se stesso. È infatti cosa singolare che uno, che ha parlato tanto di sè, in tutto ciò che riguardava l'opera sua e il bene delle anime dei suoi giovani, sia stato così ermetico in quello che riguardava l'intimo dei suoi sentimenti e delle sue relazioni con Dio.

Non è dunque da meravigliarsi che chi si è accinto ad un'impresa così difficile sia incorso in qualche errore, soprattutto essendosi accontentato di una conoscenza parziale e non troppo profonda del Santo.

Sembra infatti che l'autore non vada troppo più in là delle Memorie dell'Oratorio (Quarante années d'épreuves) e della vita scritta da D. Auffray, nella sua conoscenza del Santo.

Il volume si presenta un po' come il film « D. Bosco », che indugia molto sulla giovinezza e sui primi anni d'apostolato del Santo, poi precipita, riducendosi a qualche accenno sull'attività sua educativa di portata mondiale.

Si direbbe quasi che là dove trascrive e presenta in sintesi le fonti della sua investigazione, partecipi della bellezza e della seduzione del tipo che descrive, mentre dove tenta analisi e giudizi originali (se si esclude l'ultimo capitolo) venga meno la possa e incorra in errori di conoscenza e di prospettiva.

Per evitarli l'autore avrebbe dovuto meditare di più lo scopo, il modo e il tempo della composizione delle « Memorie », e penetrare più a fondo nell'anima del Santo, nella luce di tutta la sua vita, prendendo contatto con altri scritti di D. Bosco e con lo spirito dell'Opera da lui istituita.

D. Bosco è stato un uomo d'azione e non si può cogliere la sua psicologia, se non attraverso l'azione incessante che ha caratterizzato tutta la sua vita.

D. Bosco non è stato uno speculativo e nemmeno un introspettivo, perciò volerlo giudicare su qualche frase da lui scritta, indipendentemente dalla sua missione e dal proposito fermo di tendere alla santità, che ebbe fin dalla sua infanzia, è porsi in condizione di non comprenderlo e di falsarlo almeno in parte.

Certe asserzioni del primo capitolo sembrano farlo un essere senza interiorità (p. 8), unicamente preso per uno studio meccanico e scolastico (p. 11), non dotato di sensibilità e di spontaneità (p. 13, 15, 16), condannato ad una vocazione impostagli dall'alto (p. 17), senza una personalità (p. 19).

Ma tutto questo è dovuto ad una lettura mal fatta e unilaterale del testo, fondata unicamente su qualche espressione letterale, che ha nel contesto e nella vita di D. Bosco tutt'altra spiegazione.

D. Bosco è umile e geloso della sua interiorità; ha unicamente di mira di divenire sacerdote per salvare le anime, non di diventare un dotto o un letterato; frena la sua sensibilità perchè sa che questo è il compito della sua missione di educatore; sente la sua incapacità ad una missione così alta, malgrado le sue qualità e i sogni meravigliosi che gliela additano; è soprattutto un volitivo e un uomo d'azione e si serve di questa volontà ferrea per tendere unicamente alla santità se-

condo la volontà di Dio e non secondo i suoi gusti, anche se la missione che gli è affidata è quanto di più proporzionato alle doti che Dio gli ha fornito.

L'interpretazione di non prender gusto al divertimento (p. 13) è contradetta dalle parole di Giovannino Bosco al Chierico Cafasso (che non poteva essere allora amico del santo Cottolengo (p. 42), e non corrisponde affatto al contesto, che si riferisce solo a un particolare del gioco delle carte, e cioè al dispiacere di vedere perdere i suoi amici (p. 67).

Così viene troppo sottolineata la sua forza brutale (p. 51) a detrimento del sentimento nobile della difesa dei deboli, contro le soperchierie degli assalitori.

Lo stesso si deve dire della « rabbia indescrivibile » che gli fa fracassare il suo violino. È lo zelo per le anime che fa scattare il suo carattere impulsivo quando si accorge d'esser stato ingannato ed essersi prestato, lui chierico, a favorire un ballo campestre.

Queste e altri simili errori potevano essere evitati, con una conoscenza più piena e meno occasionale della vita di D. Bosco.

Di altre cose di minor momento non vogliamo fare particolare menzione, ma alcune volte ci sono accostamenti messi là ad effetto, ma non esatti dal punto di vista storico, come quando (p. 119) dopo la messa celebrata nella basilica del S. Cuore a Roma nel 1887, viene citata una lettera del Santo che è invece del 1844.

Come abbiamo già detto, l'ultimo capitolo però è buono, e vorrebbe essere una interpretazione originale della vita di D. Bosco, e in esso qualche asserzione spiega ed attenua certi giudizi antecedenti, come quando asserisce che le personalità forti sono sovente dei pericolosi educatori (p. 137).

Al lettore medio che non guarda troppo ai dettagli, il volume, ben presentato tipograficamente, potrà piacere e fare del bene. Questo però noi eravamo in dovere di segnalare affinchè non venisse falsata la figura di D. Bosco e certe interpretazioni soggettive non acquistassero diritto di cittadinanza presso autori più preoccupati dell'originalità che della fedeltà storica.

E. Valentini

Jus canonicum

P. Matthaeus Conte a Coronata, O. F. M. Cap., *Institutiones iuris canonici, De sacramentis*, vol. III, ed. 3ª, Torino, Marietti, 1957, pp. XII-1210.

L'opera robusta del P. Coronata, nota ed apprezzata dai canonisti, è anche adoperata da loro come strumento necessario alla scienza e alla prassi canonistica. Il presente lavoro è la terza edizione *aucta et emendata* del volume terzo delle *Institutiones iuris canonici: De matrimonio et de sacramentalibus*. I principali punti ritoccati dall'illustre autore in questa nuova edizione sono: l'impotenza, la consumazione del matrimonio, le varie forme di malattie mentali, l'errore comune in relazione al matrimonio, e il cambiamento fatto dal legislatore al can. 1099, § 2. Numerose aggiunte si trovano sia nel corpo del volume sia nelle abbondanti note. Così, per esempio, abbiamo: lo scholion *De ritu sacro admittendo vel non, cum vel pars contrahens vel minister sacer est ritus orientalis* (p. 349); lo scholion *De cautionibus ficte datis* (p. 339); le *Facultates concedi solitae a S. Congregatione de Propaganda Fide* (pp. 174 ss.). Inoltre l'autore ha corretto la sua opinione circa la cessazione dell'*impedimentum cognationis legalis* e la susseguente *sanatio matrimonii* (p. 573) ed ha modificato la sua dottrina sul matrimonio putativo per conformarla alla interpretazione autentica del 26 gennaio 1949. Finalmente, il volume riporta le preziose appendici già trovate nella edizione anteriore, e chiude coll'*Index Rerum*. Questo indice, però, non sembra essere stato modificato in vista delle aggiunte fatte al testo. Ma questo difetto e gli errori di stampa sono facilmente perdonabili e non toccano la sostanza dell'opera che occupa un posto d'onore nella letteratura canonistica post-codiciale.

G. J. Sesto

Gerardo Escudero, C. M. F., *Gli Istituti Secolari; Che cosa sono e come vivono*, Trad. e present. di Fabrizio Labarile,

C. M. F., Milano, Ancora, 1957, pp. 443. - Giuseppe M. Benucci, *Gli Istituti Secolari nella nuova legislazione canonica*, 2ª ed., Roma, Officium Libri Catholici, 1957, pp. XVI-128. - Joseph-Marie Perrin, O. P., *Consécration a Dieu et présence au monde; Les Instituts Séculiers*, Desclée de Brouwer, 1956, pp. 158.

L'attualità degli Istituti Secolari è indiscutibile attraverso i recenti documenti pontifici che diedero loro vita giuridica.

Primo e fondamentale documento è la costituzione apostolica *Provida Mater Ecclesia*, del 2 febbraio del 1947, alla quale fa seguito il motu proprio *Primo feliciter* del 12 marzo del 1948.

La Sacra Congregazione dei Religiosi qualche giorno dopo — il 19 marzo — diede norme per l'esecuzione dei documenti citati; e gli « Statuta Generalia » annessi alla costituzione apostolica *Sedes Sapientiae* del 1956 acclusero questi Istituti nelle nuove disposizioni.

In questi ultimi anni, da che vige la *Provida Mater Ecclesia*, circa 170 Istituti, la maggior parte dei quali sono sorti in questo periodo, hanno chiesta l'approvazione pontificia. Più numerosi ancora sono gli Istituti disseminati in tutto il mondo che non si sono potuto presentare alla Sacra Congregazione per non aver ancora raggiunto un sufficiente grado di organizzazione. Queste società sono nate con facilità un po' dappertutto e alcune hanno aumentato rapidamente il loro numero. Ci troviamo evidentemente innanzi a un fenomeno spontaneo e sentito, che in molti casi è stato la risposta naturale alle necessità dei nostri tempi.

Le tre pubblicazioni qui recensite vengono incontro a questo salutare movimento.

Il libro del claretiano P. Escudero è un trattato completo sull'aspetto giuridico di questi Istituti. Segue l'ordine e la distribuzione del libro *De Religiosis* del Codice di Diritto Canonico, con qualche cenno alle questioni più moderne — tali come « Moda e modestia dell'abbigliamento », « Attività politica e cariche pubbliche » (pp. 287-291) — che possono interessare tutti. Fa seguito al trattato una breve rassegna degli Istituti Secolari nelle diverse nazioni.

Il trattato del Benucci, laureato in diritto civile, tende a divulgare l'azione degli Istituti Secolari negli ambienti laicali. Più che all'aspetto giuridico il Benucci fa capo all'evoluzione storico-giuridica della vita religiosa in cui s'innestano gli Istituti Secolari, e alle caratteristiche di questi ultimi alla luce dei documenti pontifici.

L'opera del domenicano P. Perrin, finalmente, esamina l'aspetto ascetico degli Istituti, cioè la pratica della perfezione nel mondo attraverso i consigli evangelici e la comunità fraterna, rilevandone le condizioni e la realizzazione del loro ideale.

Tre trattati che si completano in una materia così ricca di nuove risorse per la vita della Chiesa nel laicato cattolico.

Ci auguriamo che queste opere possano trovare un'eco sempre più profonda nelle anime generose che vogliono, attraverso gl'Istituti Secolari, superare il semplice livello dei cristiani del mondo.

G. Bruno

Philosophia

Dr. Luis Sencillo, *Hyle, La materia en el Corpus aristotelicum*. « Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Luis Vives ». Madrid, 1958, pp. 197.

Questo studio critico sul concetto di materia (*Hyle*) in Aristotele consta di una indagine sul « Corpus aristotelicum », di un'appendice cronologica per la datazione delle opere aristoteliche e infine di interessanti indici bibliografici, indici dei nomi e delle citazioni.

Il lavoro è condotto con egregia maestria delle fonti e con una conoscenza diretta e profonda degli studi critici dell'aristotelismo: i più bei nomi della filologia e esegesi concertano ogni passo più decisivo dell'indagine: Arnim, Bignone, Mansion, Ivanka, Jäger, Oggioni, Nuyens, ecc. Giustamente l'A. nella prefazione dichiara di volersi attenere con rigore ai te-

sti per evitare ogni facile allettamento dei concetti delle sintesi personali. Ne emerge così una trama di conclusioni e di riflessioni tanto cauta quanto documentata.

Non vorremmo con ciò dire che tutto sia perspicuo e definitivo; ad es. la dottrina delle categorie, che l'A. non esamina ma implicitamente suppone, non è condivisa da chi scrive; non ci sembra che le categorie si riducano ad una predicazione logica (pag. 39; pagg. 125, 129). Così non è chiaro in che senso i « sensibili » differiscano ontologicamente dagli intelligibili (pag. 101); crediamo che alcuni aspetti della gnoseologia aristotelica, specialmente quelli che toccano il problema dell'essere concreto, siano ancora da approfondire.

Quanto all'appendice cronologica è lodevole lo sforzo di collocare la questione della datazione delle opere aristoteliche in un piano secondario, come affermano i più recenti studiosi di Aristotele; forse converrà rinunciare a questi studi o almeno limitarne le dimensioni, dato che essi non hanno favorito la conoscenza della filosofia aristotelica; personalmente non è accettabile la tesi sulla datazione del libro XII come abbiamo scritto altrove.

Ciò non toglie che il lavoro meriti ogni considerazione e che se ne auguri una diffusione nel mondo della cultura e della storiografia filosofica antica.

DARIO COMPOSTA

ANDRÉ HAYEN, S. J., *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin. La métaphysique d'un théologien*, Paris-Louvain, Museum Lessianum, pp. 189.

Il nome del P. Hayen divenne notissimo in campo tomista in seguito alla pubblicazione del volume *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, Bruxelles, 1942, volume che ottenne subito ampi consensi dagli studiosi tomisti per la serietà del metodo d'indagine e per l'acutezza dell'interpretazione. Nel 1952 pubblicò un volumetto piccolissimo di mole (un centinaio di pagine soltanto: *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*, Louvain), passato quasi inosservato. Tuttavia questo volumetto contiene già l'idea che doveva trovare il suo sviluppo nella grande opera di cui questa che presentiamo è soltanto un'introduzione. Seguiranno altri tre volumi: *L'ordre philosophique de Saint Thomas*, *La présence créatrice*, *La divine Ressemblance*. L'idea fondamentale è quella di presentare la personalità e il pensiero di S. Tommaso nella corrente pulsante della vita della Chiesa che è la partecipazione attiva, donata da Dio, della vita d'infinito amore in cui si risolve la vita intima delle tre divine Persone. S. Tommaso fa della filosofia, come cristiano, anzi come santo: la sua è la metafisica di un teologo, la più alta espressione della filosofia cristiana. La sua teologia e la sua filosofia sono essenzialmente teologali, sono tutto un esercizio per la conoscenza sempre più approfondita di Dio, posseduto e amato attraverso la fede. Lo studio della creatura, in particolare lo studio dell'uomo, immagine di Dio, ha lo scopo di approfondire lo studio dell'infinitamente ricco mistero di Dio. Tutta la sapienza di S. Tommaso è uno sforzo di penetrazione della realtà che coincide con la penetrazione della realtà stessa di Dio. Il supremo Amore muove tutte le creature attirandole a sè e pervadendo del suo amore ogni essere e ogni attività creata, specialmente l'attività della conoscenza e della volontà umana. S. Tommaso non è il freddo e compassato teologo intellettualista, come troppo spesso ancor oggi si scrive e si dice. È l'amor di Dio che lo spinge a speculare su Dio e a cercarne dovunque la presenza, è quest'amore che gli detta tutte le pagine delle sue opere, che fa scomparire la sua stessa personalità in uno stile impersonale, quasi adorante annientamento, per lasciare alla ragione tutto il suo vigore di penetrazione. Lo studio appassionato della creatura, che in Dio è la stessa vita divina, ha per il genio d'Aquino questo significato. Per questo, nell'ultimo periodo della sua vita, si dà più che mai a commentare la filosofia di Aristotele. È la *fides* (anzi la *spes* e la *charitas*) *quaerens intellectum*. È la sua vita integralmente teologale che cerca nello studio della filosofia una più profonda conoscenza di Dio. S. Bonaventura

studia le creature per giungere non solo alla conoscenza, ma anche all'amor di Dio, S. Tommaso va oltre: per direttissima nelle creature studia Dio che già conosce ed ama per meglio conoscerlo e meglio amarlo. La grazia non è in funzione della creatura ma in funzione di Dio e la grazia trasfigura in amor di Dio qualsiasi conoscenza delle creature. Vuole conoscere meglio le creature per conoscere ed amare meglio Dio. Le dimensioni della conoscenza aprono il cammino alle dimensioni della carità, carità che, a sua volta, già presente e operante spinge all'amore e alla conoscenza. L'essere delle creature tende a comunicarsi, tanto più dunque l'essere di Dio tende a comunicarsi perchè principio efficiente dell'essere e dell'agire creato. Così si profila la grande opera dell'Hayen tutta incentrata nel fecondissimo principio tomista: *unumquodque agit secundum quod est actu, et perfectum et bonum*. La singolare conoscenza che l'Hayen ha del pensiero del Dottore Angelico gli permette di farci sentire tutta la sublimità della sua speculazione. Lo studio diretto delle fonti tomiste, ecco la grande via per la quale deve camminare ogni autentico tomista: penetrare oltre l'involucro dell'espressione nell'intenzione profonda dell'Aquinate per ritrovare noi stessi, le esigenze della nostra mentalità. S. Tommaso nell'estimazione della Chiesa supera quanti Dottori l'avevano preceduto per averne assimilato tutta la linfa vitale, e supera gli stessi commentatori e manualisti che l'hanno seguito, i quali segnano spesso un passo indietro, allineandosi nella scia razionalistica che termina con Wolf, ma comincia molto prima di lui, per esempio con Scoto. In questa, come in tante altre osservazioni, ci sentiamo profondamente consenzienti con il chiaro Autore.

Si potranno fare delle riserve su alcuni punti di vista, per esempio di voler prendere il Blondel come il supremo rappresentante della filosofia cristiana d'oggi, o di voler avvicinare troppo la filosofia dell'*Action* a S. Tommaso. Ma a parte questo, sono tali e tante le suggestioni che impreziosiscono il volume che non esitiamo ad esprimere al valoroso tomista della Compagnia di Gesù la nostra adesione, più che cordiale, entusiastica ed esprimere il desiderio di vedere quanto prima completata la grande opera che ci annunzia e ci fa pregustare in questo bellissimo volume.

LUIGI BOGLIOLO

Kant und die Scholastik heute, herausgegeben von JOHANNES B. LOTZ (Pullacher philosophische Forschungen, Band I), Pullach bei München, Verlag Berchmanskolleg, 1955, 1 vol. pp. VIII-279.

Raccolta di studi, dovuti a diversi specialisti, in cui il pensiero kantiano viene raffrontato, in alcune delle sue posizioni determinanti, con il pensiero scolastico, e specificamente tomistico. I primi tre studi si riferiscono alla filosofia teoretica di Kant e precisamente alla gnoseologia (*Joseph De Vries, S. J.*, pp. 1-34), al metodo trascendentale (*Johannes B. Lotz, S. J.*, pp. 35-108) e al concetto di Incondizionato (*Walter Brugger, S. J.*, pp. 109-154); seguono uno studio sulla filosofia morale di Kant (*Josef Schmucker*, pp. 155-206) ed uno studio comparativo di Kant e Heidegger (*Emerich Coreth, S. J.*, pp. 207-255). Chiude la raccolta una bibliografia, dovuta al *P. Brugger* sulla letteratura scolastica e cristianamente ispirata intorno a Kant, a partire dal 1920 (252 titoli) (pp. 256-274).

I collaboratori del volume prendono atto di un mutato atteggiamento degli ambienti scolastici nei confronti di Kant. Da una ripulsa indiscriminata delle soluzioni e degli stessi problemi di Kant, si passa oggi ad un esame più accurato del kantismo: questo conduce ad un incontro sul piano dei problemi, e in più o meno larga misura sul piano delle soluzioni, precisando simultaneamente i termini del disaccordo, che rimane indubbiamente profondo.

Questo incontro è reso possibile in qualche caso solo da una reinterpretazione del kantismo: così l'incontro tra morale kantiana e morale scolastica è reso possibile, per lo *Schmucker*, in quanto si superi la interpretazione puramente formalistica della morale kantiana, diffusa dal neokan-

tismo e da Max Scheler. Per lo Schmucker è presente nella morale kantiana, e con funzione essenziale, anche un principio materiale, che si esprime nella esigenza assoluta di rispettare la persona, trattandola costantemente come fine e non mai come mezzo.

Sul piano invece della filosofia teoretica, l'incontro con il kantismo è reso possibile non da una nuova interpretazione di questo, ma piuttosto da una nuova interpretazione del tomismo, o più precisamente da una presa di coscienza di quella che si sarebbe tentati di chiamare la componente kantiana del tomismo. Di qui il vivo interesse teoretico delle trattazioni concernenti la filosofia speculativa di Kant.

Il problema fondamentale che da diversi punti di vista è affrontato da De Vries, Lotz, Brugger e Coreth, è quello della possibilità e del metodo della ontologia: il problema cioè fondamentale della filosofia contemporanea, o della filosofia senz'altro. Per Kant la conoscenza oggettiva, ossia universale e necessaria, non può essere che a priori: infatti la esperienza umana, che è puramente sensibile, non può attingere nè l'essere nè le necessità ontologiche. Ora una conoscenza a priori non è rivelativa dell'essere. Dunque la conoscenza universale e necessaria dell'uomo non è rivelativa dell'essere: l'ontologia è impossibile.

Gli scolastici concordano nel respingere la conclusione del ragionamento kantiano, ma non concordano nell'indicare la premessa da cui dipende l'errore: situazione paradossale, ognuna delle premesse che condizionano il soggettivismo kantiano sarebbe suffragata da un buon numero di scolastici!

È interessante esaminare la posizione assunta dai diversi collaboratori del presente volume di fronte a questo problema.

Per il *De Vries* è innegabile la presenza di concetti e di giudizi a priori nella gnoseologia tomista. I concetti ontologici, come quello di ente, sostanza, causa, non sono certamente ricavati dalla esperienza sensibile: non sono infatti sensibili *per se* ma solo per *accidens*. In altri termini, la sensazione come tale, non trascende la sfera fenomenologica (pp. 15-19). Ma mentre per Kant questa era l'unica forma di esperienza umana, o più esattamente l'unica di cui egli abbia tenuto conto, nel tomismo acquista, secondo il De Vries, un rilievo fondamentale l'esperienza intellettuale dell'io. Su tale esperienza vengono fondati i concetti ontologici e quindi la possibilità dell'ontologia (pp. 19-33). Ma la stessa esperienza intellettiva non basta a giustificare i giudizi necessari sintetici, in cui cioè il predicato aggiunge una nuova nota al soggetto (quale sarebbe il principio di causalità). Questi giudizi sintetici debbono quindi essere compiuti indipendentemente dall'esperienza: sono cioè « giudizi sintetici a priori ». Tali giudizi fanno parte, secondo il De Vries (che si richiama a questo proposito a precedenti suoi studi) della migliore tradizione scolastica: ed illegittimamente viene talora stabilita l'equivalenza tra i giudizi *per se nota* degli scolastici ed i giudizi analitici dei razionalisti (p. 3-6). Finalmente una componente a priori deve essere riconosciuta anche sul piano della conoscenza sensitiva, e precisamente dei sensi interni (pp. 8-15).

Il De Vries concede quindi a Kant che la conoscenza oggettiva è necessariamente a priori, pur tracciando nettamente i limiti di tale apriorismo. È pertanto illegittimo il passaggio compiuto da Kant dall'apriorismo al soggettivismo: l'apriorismo è anzi, entro i limiti ora segnati, una componente essenziale del metodo tomista.

Il consenso metodologico con il kantismo è spinto molto più avanti dal *Lotz*. Questi distingue nettamente il classico metodo oggettivo dal metodo soggettivo. Mentre il metodo oggettivo rileva esclusivamente che nella conoscenza il soggetto deve adeguarsi all'oggetto (adeguazione oggettiva), il metodo soggettivo mette in luce che la conoscenza (e quindi l'adeguazione oggettiva) non sarebbe possibile se l'oggetto non si adeguasse al soggetto (adeguazione soggettiva): il metodo oggettivo (cui si riconduce anche quello prospettato dal De Vries) esige quindi di essere integrato e fondato attraverso il metodo soggettivo. Per Kant il metodo oggettivo e quello soggettivo si escludono

l'un l'altro: avendo adottato il metodo soggettivo o trascendentale, egli è quindi logicamente condotto a proscrivere il metodo oggettivo: avendo, in altri termini, affermato, nella sua rivoluzione copernicana, l'adeguazione dell'oggetto al soggetto, è condotto a negare l'adeguazione del soggetto all'oggetto. Il Lotz si propone di dimostrare che le conclusioni cui è pervenuto Kant non gli sono imposte dal suo metodo; che anzi sono in contrasto con le esigenze del metodo stesso, il quale rigorosamente applicato conduce all'affermazione dell'oggetto nel senso ontologico. Dimostrare a Kant che le esigenze del metodo soggettivo non sono pienamente rispettate se non si approda all'essere e quindi all'oggetto; e dimostrare alla scolastica che il metodo oggettivo non solo ammette ma esige una integrazione attraverso il metodo soggettivo.

Il Lotz espone pertanto il metodo trascendentale quale è stato interpretato da Kant, rilevando come questi passi costantemente ed illegittimamente dalla affermazione della apriorità delle forme sia sensibili sia intellettive alla negazione della loro realtà ontologica (pp. 52, 57-58, 69). Segnala inoltre dei problemi assai gravi che Kant lascia insoluti: in particolare Kant non rende pienamente conto della necessità sia oggettiva sia soggettiva della conoscenza umana: la necessità infatti che egli prospetta è unicamente la necessità per ogni intelletto non intuitivo di conoscere in questo modo: l'esigenza quindi del giudizio di valere assolutamente, ossia per ogni intelletto senza limitazioni, e di valere oggettivamente, non viene in nessun modo giustificata da Kant (pp. 58, 72-73). Il Lotz passa quindi ad esporre il metodo soggettivo o trascendentale, sviluppato in termini scolastici (pp. 80-108). Ogni facoltà conoscitiva è costituita e caratterizzata dal suo oggetto formale: quindi è dato a priori il punto di vista sotto cui ogni facoltà raggiunge il suo oggetto (pp. 80-84). Questo apriorismo si riscontra anzitutto sul piano della sensitività, e precisamente dei sensi interni, i quali assumono i dati dei sensi esterni, li elaborano ed unificano entro le coordinate spazio-temporali, presenti in essi a priori (pp. 84-96). Ma il centro della conoscenza umana è il giudizio o affermazione di essere, che spesso si pone a buon diritto come assoluto od « oggettivo »: ossia come valido per ogni pensante e per ogni settore della realtà, e non solo nella sfera umana, come pretende Kant (p. 100). Se ne può desumere che l'uomo ha colto l'essere senz'altro (*das Sein schlechthin*), la cosa in sè: è reso così possibile il passaggio dal fenomeno alla cosa in sè, dal soggettivo all'oggettivo. L'analisi della conoscenza nel suo aspetto soggettivo, rigorosamente condotta, rimanda quindi all'essere, come a condizione ultima di possibilità della conoscenza umana (pp. 100-101). Anzi la deduzione trascendentale non è completa fino a quando l'assolutezza della affermazione non viene fondata sull'affermazione dell'assoluto (pp. 106-107). Si saranno riconosciuti nell'impostazione del P. Lotz gli elementi caratteristici del metodo maréchaliano.

Anche il *Brugger* si propone di dimostrare la possibilità della metafisica partendo da premesse kantiane (p. 153): premesse che sono essenzialmente fornite dal metodo trascendentale kantiano, anche se l'A. evita questa terminologia. Il problema della possibilità della metafisica si precisa come quello della portata ontologica delle idee di incondizionato, io, mondo, Dio, sotto le quali la ragione tende (e per Kant invano) ad unificare, al di là dei fenomeni, le sue conoscenze (pp. 109-113). La analisi condotta dal Brugger prende come punto di partenza l'assoluta unità del soggetto pensante, espressa nella appercezione trascendentale o « io penso » (pp. 113-123): Kant riconosce una certa conoscenza esperienziale della esistenza dell'io (pp. 116-117), determinato come condizione intellettuale permanente di possibilità dei fenomeni: ossia come in qualche modo (rispetto cioè ai fenomeni) incondizionato, e come sostanziale (pp. 121-123). Il passaggio da questo incondizionato relativo all'incondizionato assoluto è possibile in termini kantiani attraverso la prova tradizionale della contingenza (pp. 132-136). Kant infatti concede che se qualcosa esiste, qualcosa esiste necessariamente; ma, soggiunge il Brugger, una cosa non può esistere necessariamente se la sua esistenza non è l'essere puro, e quindi illimitato. Ma più

tipicamente « kantiana » è la prova fondata sull'analisi dell'idea di incondizionato: in quanto implicata a priori dalla natura stessa della ragione, nel suo orientamento dinamico verso l'unità: se l'idea dell'incondizionato non fosse condizionata dalla realtà dell'incondizionato, l'idea stessa diverrebbe incondizionata, e si cadrebbe nell'idealismo tedesco, così contrario al punto di vista kantiano (pp. 136-143).

Il *Coreth* conclude il suo raffronto tra Kant e Heidegger con rapide riflessioni di carattere teoretico. Ancora una volta l'assolutezza dell'affermazione esige, come condizione di possibilità, che l'essere sia a priori manifesto al soggetto come orizzonte assoluto ed infinito (pp. 252-255).

Questi richiami necessariamente schematici avranno consentito di misurare l'interesse storico e teoretico del presente volume. Non ci è evidentemente possibile, nell'ambito di una recensione, entrare seriamente in merito alle soluzioni proposte. Ci limiteremo quindi ad alcuni rilievi a proposito dei contributi del De Vries e del Lotz, che dal punto di vista teoretico ci sono parsi particolarmente significativi.

Per quanto riguarda il metodo trascendentale quale è proposto dal Lotz, esso consiste nel cercare le condizioni di possibilità della conoscenza umana, e più precisamente della affermazione assoluta. Posta cioè l'assolutezza dell'affermazione, si dimostra che essa non sarebbe possibile se non fosse rivelativa dell'essere e ultimamente dell'assoluto. Ma tutta questa costruzione è legittima se e nella misura in cui l'affermazione *ha diritto* di porsi come assoluta: si tratta infatti di una pretesa assolutezza o di una assolutezza effettiva? L'assolutezza, sia pure soggettiva, della affermazione dell'essere, dev'essere provata, ci pare, e non supposta come un dato indiscusso. E come potrebbe essere fondata l'assolutezza dell'affermazione se non nella manifestazione dell'oggetto? Kant ha limitato la portata di questa assolutezza alla sfera degl'intelletti non intuitivi: forse anche così egli ha oltrepassato i limiti imposti dal suo metodo, che avrebbero dovuto ridurlo a pronunciarsi sul suo proprio intelletto, senza trascendere il mondo della sua propria esperienza. Comunque, egli rifiuterebbe di ammettere una assolutezza incondizionata della affermazione: sarà possibile superare questo distacco pregiudiziale senza fare appello al manifestarsi dell'oggetto? In una parola: l'essere non può essere *dedotto* dalla assolutezza della affermazione dell'essere, perchè è *dato* in questo affermazione assoluta: la quale solo per questo ha diritto di porsi come assoluta. Non è quindi il metodo soggettivo, ma il metodo oggettivo che fornisce alla conoscenza la sua giustificazione critica.

Indubbiamente, posta la giustificazione critica dell'affermazione assoluta dell'essere, l'analisi filosofica della conoscenza non è compiuta: rimane legittimo domandarsi come debba essere strutturata la conoscenza e come debba essere strutturato l'essere perchè sia possibile il fatto conoscitivo. Non si tratterà più allora di una ricerca gnoseologica, ma di una ontologia della conoscenza: non ordinata a fondare la assolutezza della affermazione, ma fondata su tale assolutezza. A questo punto, ci pare, si inserisce logicamente l'analisi trascendentale della conoscenza umana, la ricerca cioè delle condizioni ontologiche di possibilità della affermazione assoluta: non delle condizioni logiche, perchè se tali condizioni non fossero già note, non avrebbe potuto l'affermazione porsi come assoluta. Del resto, l'assolutezza dell'affermazione dell'essere non è, a nostro avviso, l'unico presupposto ontologico di una analisi trascendentale così intesa: questa suppone infatti i principî d'incontraddizione e di ragion d'essere: è, in una parola, l'applicazione dei principî concernenti l'essere in generale a quel tipo particolare di essere che è la conoscenza.

Se quindi con il metodo trascendentale si intende dimostrare ciò che Kant con esso ha negato, ossia la possibilità della metafisica, questa procedura non può non lasciare perplessi. L'essere è indeducibile: o si rivela immediatamente come oggetto di conoscenza, o diviene irraggiungibile. Accettare di impegnarsi con Kant sul terreno della pura soggettività significa, se non andiamo errati, precludersi, come del resto egli ha ben visto, la possibilità di approdare all'essere.

Il De Vries rimane invece, lo abbiamo notato, sostanzialmente fedele al metodo

oggettivo. Il suo tentativo si muove con estrema coerenza, a partire da alcuni presupposti che egli assume come indiscussi: la netta distinzione di momento sensitivo e momento intellettivo, e, di conseguenza, il carattere puramente fenomenologico della esperienza sensitiva; inoltre, l'insufficienza della esperienza a fondare il nesso tra soggetto e predicato. Indubbiamente egli offre nella esperienza interna una solida base alla costruzione della metafisica: ma i suoi giudizi sintetici a priori sfuggiranno alla istanza kantiana? Se la esperienza non è in grado di fondare la necessità di tali giudizi, che consta solo a priori, come negare che tale apriorismo sia di natura soggettiva? Dove potrà manifestarsi l'essere, se non si manifesta nell'esperienza? Il raffronto tra concetti, metodo indubbiamente valido sul piano dei giudizi puramente logici, quali quelli matematici, si potrà trasferire senz'altra giustificazione sul piano delle affermazioni ontologiche?

Questi problemi sono certo tra i più gravi della speculazione filosofica. Si potrà forse formulare qualche riserva sull'una o l'altra delle soluzioni che i collaboratori della presente raccolta ne propongono. Ma non si potrà non ammirarvi la penetrante conoscenza del pensiero kantiano come di quello tomistico, che ha consentito l'assunzione della problematica kantiana nel quadro tomistico. La raccolta s'impone inoltre per la serietà e l'apertura con cui i problemi vengono affrontati; che attesta ancora una volta la vitalità della facoltà filosofica di Pullach.

GIULIO GIRARDI

MAURICE VANHOUTTE, *La notion de liberté dans le « Gorgias » de Platon*, Leopoldville, Ed. de l'Université, 1957, pp. 42.

L'A. si occupa da tempo del platonismo e in questa rivista abbiamo avuto occasione di recensirne altri lavori. L'opuscolo che qui presentiamo costituisce un tentativo di affrontare Platone nelle prospettive e istanze dell'esistenzialismo. Nessuno si aspetti perciò una indagine sul concetto di libertà nella sua estensione e significato tradizionale; qui libertà ha valore metafisico ed esprime l'impegno dell'uomo all'esistenza.

Dal Dialogo socratico « Gorgia » entro cui è condotta l'indagine emergono due tipi umani: uno che possiede la verità e vi si impegna fino al punto da esserne un « martire »: Socrate. Un altro tipo è quello del sofista (Callicle, Polo, ecc.) che non possedendo la verità non è mai impegnato nell'esistenza: la sua vita è relativismo, aleatorietà, alienazione.

Fino a che punto potrebbe il sofista subire l'influsso della verità? Questo è il tema che l'A. svolge seguendo il testo platonico; la risposta è che il consenso del sofista alla verità non è frutto di una scoperta, bensì di una accettazione fideista, pragmatica, provocata dall'incantesimo di Socrate; ma si tratta di una accettazione provvisoria irrazionale, sicchè la libertà può essere anche fuggita; in ciò anche il suo aspetto misterioso. Quando la verità non è accettata, il dialogo si fa monologo, il discorso è circolare, Socrate non trova altra via che quella della « testimonianza suprema » (517b-522c).

Ci rallegriamo con l'A. per questo lavoro d'avanguardia nella rinnovata esegesi del platonismo. Due sole osservazioni: converrà forse rendere più agile la citazione dei testi.

Ci sembra inoltre che l'A. conceda un ruolo assai limitato alla « fede » umana; in tal modo per Platone solo pochi « illuminati » sarebbero liberi (l'A. concede che secondo il concetto esistenzialista alcuni pochi illuminati offrirono la vita come testimonianza della loro libertà: Santa Giovanna d'Arco, Savonarola, Giordano Bruno); liberi, dunque in senso pieno. Ma non è una forzatura questa in Platone, riflettendo sul passo del « Gorgia » 454e?

D. COMPOSTA

ENZO PACI, *Storia del pensiero presocratico*, Torino, Edizioni Radio Italiana, 1957, pp. 324.

Da una serie di conferenze tenute alla Radio Italiana (III Progr.), l'A. ha am-

pliato il nucleo originario e lo ha rifuso in questo volume che a parte le riserve, si può considerare come riuscito, sia per la dignitosa veste tipografica sia per talune innovazioni storiografiche metodologiche ed esegetiche sul pensiero presocratico.

L'A., il cui indirizzo oscilla confessatamente tra la filosofia dell'ambiguità (Merleau-Ponty) e il prassismo strumentalistico di non chiara formulazione (pp. 271-277), ha trattato della filosofia presocratica sotto due diverse prospettive: 1°) la filosofia presocratica presente esplicitamente nelle dottrine dei pensatori greci; 2°) la filosofia presocratica implicita nella cultura greca.

La prima parte è contraddistinta dai seguenti elementi esegetici: *a*) sfiducia nell'apporto storiografico di Aristotele; *b*) la esposizione del pensiero dei singoli filosofi è condotta per continuità senza divisione per materie; *c*) l'interpretazione non è quasi mai personale, ma si appoggia a questo o a quell'autore contemporaneo con preferenza per il Mondolfo, Untersteiner, Calogero.

Ne risulta quindi una ricostruzione estrinseca a cui non rimedia il ricorso a molti studiosi moderni: ad es. è applicata la tesi della « filosofia dell'ambiguità » ad Eraclito (p. 52) con dubbio risultato per la spiegazione del « logos » eracliteo; l'essere permenideo è spiegato secondo l'esegesi logica di G. Calogero (p. 68) e nemmeno si delinea la possibilità di una interpretazione metafisica (perchè non sono citati lo Stefanini, il Di Napoli nelle bibliografie?); la « doxa » è intesa come contraddizione interna all'essere... naturalmente per accentuare la « ambiguità » della metafisica eleatica, senza che l'A. esprima un apprezzamento sulla interpretazione dossografica (Diels, Burnet, ecc.) o propedeutica (Frenkian, Stefanini): ma tale « ambiguità » riappare secondo l'A. anche nell'interpretazione della filosofia di Empedocle di cui è detto che i due principî Odio e Amore non sono antagonistici come vuole rigorosamente Aristotele, bensì complementari. Ma questa esegesi forzata non convince nemmeno lo stesso A. il quale in certi casi (p. 101) è costretto a confessare una certa difficoltà e oscurità interpretativa; forse sarebbe giovato all'A. una maggiore confidenza colla metafisica, come risulta dall'oscura e incompleta presentazione del « nous » e delle « omeomerie » di Anassagora (p. 108).

L'esposizione della prima parte termina colla Sofistica sulla quale l'A. si diffonde a lungo come buon materiale di ricostruzione della « ambiguità »: l'A. rigetta le tesi hegeliane dell'umanesimo sofistico in opposizione al naturalismo precedente; egli anzi insiste sulla continuità del naturalismo ionico nei massimi esponenti della Sofistica: Protagora, Gorgia, Prodico, Ippia. Confessiamo però che l'invito ad abbandonare in pieno la tesi della innovazione umanistica dei sofisti, non ci attrae. Anche i noti studi di Untersteiner non inducono a questo passo.

Assolto così il compito di esposizione ed esegesi della filosofia presocratica, si passa alla seconda parte dedicata alla cultura greca anteriore a Socrate. Questa seconda parte risente meno del carattere miscellaneo e compilatorio: vi riluce una maggiore indipendenza di valutazione e vi è anche una maggiore linearità nell'esposizione derivante dal filo conduttore che è costituito dalla tesi (già annunciata) della storia come temporalità e spazialità chiusa. L'A. si diffonde (talora anche prolissamente) ad affermare che la natura condiziona l'uomo e che l'uomo condiziona la natura in una dialettica circolare immanentistica che si avvicina al prassismo marxista o allo strumentalismo deweyano. Così la tragedia greca esprime l'ambiguità della vita greca del secolo V; così la commedia, la medicina e la storiografia: esse annunciano il fondo filosofico comune che è instabilità e ricerca della forma non per se stessa ma per la metamorfosi dell'ambiente sociale: la cultura non è ricerca dell'ideale, ma è opera di « trasformazione » in una convergenza dinamica della natura colla cultura, del cosmo collo spirito, della geografia colla storia.

È difficile a comprendere come questa filosofia e cultura della « trasformazione » che prelude a Socrate a Platone e ad Aristotele, possa sfociare poi nell'« eidos » platonico o nel « teleion » aristotelico: ad evitare ciò l'A. ripete con altri storiografi che Socrate non ha insegnato nulla (p. 282) ma ha proposto una tecnica di

tipo psico-analitico liberatrice dei « complessi ».

Crediamo che di questo passo anche Platone finirebbe per essere considerato come la vittima più illustre dell'ambiguità.

D. Composta

Aristotele nella critica e negli studi contemporanei. Supplemento speciale al volume XLVIII della « Rivista di Filosofia Neo-scolastica », dicembre 1956. Milano, Ed. Vita e pensiero.

Il volume è stato pubblicato per iniziativa dell'Università Cattolica di Milano che per aver già dedicato in passato dei volumi commemorativi di Sant'Agostino, Rosmini, Carestesio, Vico, Hegel, ecc., si propone di compiere un atto di doverosa giustizia verso il sommo filosofo.

Dopo una premessa del P. Gemelli, vi appaiono per ordine sei saggi con una nota bibliografica finale. Per quanto le trattazioni proseguano punti di vista disparati (teoretico i primi due; filologico il terzo e il quarto; storico-bibliografico gli ultimi), vi è tuttavia un filo conduttore che li rinsalda e cioè il giro d'orizzonte sugli studi più recenti sullo aristotelismo; non già che la redazione si sia prefisso lo scopo di riesaminare tutti i temi di attualità dell'aristotelismo, bensì di riproporre l'esame di alcune recenti interpretazioni più notorie e clamorose.

Sarebbe troppo lungo addentrarci nei singoli temi: giovi comunque ricordare alcuni risultati dei singoli saggi.

Emanuele Severino apre la serie degli studi con una indagine su « La metafisica classica e Aristotele » (pp. 1-25); l'A. in un denso ragionare precisa il carattere analogico dell'essere aristotelico e perciò ne determina la apertura totale dell'orizzonte metafisico contro l'esegesi di un essere parziale fenomenologico esistenzialistico o critico. La filosofia aristotelica non è « fisica » ma metafisica non è temporalità e spazialità chiusa angusta dell'esistente, ma tensione ontologica verso l'essere totale che è Dio.

Adriano Bausola segue in ordine con un saggio dal titolo: « La teleologia aristotelica ed il valore dell'attività noetica » (pp. 26-70). In polemica con le varie tendenze del prassismo marxistico o deweyano, dello umanesimo storicistico (Remo Cantoni) o pragmatistico (Andrea Vasa), che tendono negare il valore umano della contemplazione ed esaltare la « praxis » del lavoro, trasformatore della natura, l'A. dimostra che nell'uomo, secondo lo Stagirita, vi è una attività specifica, originariamente irriducibile: l'attività teoretica, che non riceve il proprio essere, nè dal rapporto pratico, nè dall'esterno, nè dall'organismo stesso. La visione aristotelica della vita umana è teleologica e perciò in quanto l'esistenza umana è un fine da attuare, non può essere minimamente vissuta nell'acquiescenza, passività o nell'evasione come interpretano i « prassisti » contemporanei; l'impegno finalistico dell'etica aristotelica non deriva perciò da una concezione estetica della vita morale (Zuccante), nè da una morale intuizionistica pura (Ross), bensì da un lavorio di deduzione teleologica e di adeguamento al fine obiettivo.

Tale conclusione — afferma l'A. — non può essere elusa (come fa lo Jaeger) nella affermazione che la contemplazione aristotelica tende a identificarsi colla prassi: essa non è momento dell'attività operativa ma è vita autonoma autentica. Resta la difficoltà della schiavitù: la schiavitù è giustificata da Aristotele dal fatto che non tutti gli uomini possono pervenire alla contemplazione; di qui taluni prassisti deducono che questa etica è riservata solo ad una classe di uomini; così l'ideale contemplativistico finisce per divenire espressione del conservatorismo sociale, della reazione pigra e oppressiva. L'A. risponde che la schiavitù non proviene dal primato della contemplazione come ideale di vita, bensì dalla non chiara formulazione dei problemi umani essenziali come l'immortalità dell'anima, ecc.

Questa varietà di temi è svolta con una informazione vasta e con vigore notevole; nuoce forse lo stile arduo e tortuoso.

Il terzo saggio è di Virginia Guazzoni Foà e riguarda la dibattuta questione della cronologia e unità dei quattordici libri della Metafisica.

L'Autrice riprende in esame la tesi jaegeriana e conclude osservando: 1°) che la dottrina delle idee non fu mai totalmente abbandonata da Aristotele e che pertanto sarebbe errato tracciare su dimensione storica un triplice Aristotele: platonico, critico, positivista, quasicchè lo Stagirita avesse seguito una linea di costante e graduale abbandono del platonismo; 2°) l'oggetto della metafisica come scienza non si scinde in « essere in quanto essere » e in « sostanza separata immobile » quasicchè i due oggetti corrispondano a due periodi e atteggiamenti interiori del filosofo greco: i due aspetti coincidono pur nella distinzione della diversa prospettiva metodologica; 3°) il libro XII deve essere considerato sia cronologicamente che dottrinalmente come la conclusione della Metafisica. Restano così retrodatati i libri XIII e XIV tra l'XI e il XII; viene inoltre riaffermata la trascendenza del motore immobile e si afferma che il libro XII è anticipato in tutta la Metafisica come una trattazione teologica di Dio. (Su questa conclusione dissentiamo, come abbiamo esposto altrove).

Giovanni Reale nel quarto saggio demolisce (efficacemente, ci sembra) la nota tesi paradossale di Joseph Zuercher secondo cui il *Corpus Aristotelicum* non sarebbe opera di Aristotele ma un rifacimento o manipolazione più o meno vasta di Teofrasto e del Peripato dal 320 al 290.

Segue un informatissimo studio di Ezio Franceschini sull'Aristotele medioevale. Quindi Aldo Bonetti ci ragguaglia sulle edizioni greche di Aristotele dal 1832 ad oggi.

L'Università Cattolica e i suoi illustri collaboratori possono davvero meritarsi un plauso per questa miscellanea così varia e aggiornata.

D. Composta

—

Silvestro Banchetti, *Il significato morale dell'estetica vichiana*, Milano, Marzorati, 1957, pp. 128.

Questo studio di S. Banchetti si aggiunge alla serie, ormai considerevole, delle ricerche vichiane che si svolgono su un terreno interpretativo sgombro dalle pregiudiziali idealistiche e particolarmente crociane. L'A. riconosce — e giustamente — l'eccellenza e il merito della ricostruzione del vichianesimo data dal Croce nella sua ormai classica monografia del 1911; ma non ritiene che quello proprio sia il vichianesimo di G. B. Vico. Egli, per conto suo, contribuisce a meglio rilevarlo insistendo sulla dottrina estetica, dottrina centrale tanto nel vichianesimo del Vico quanto in quello del Croce.

Mettendosi su una strada aperta da G. Villa con *Vico e l'estetica*, del 1941, il B. nega darsi in Vico la separazione crociana di poesia e mito, e la riduzione della poesia alla pura fantasia crociana. Secondo il B., la poesia di Vico è proprio la stessa sapienza poetica e, quindi, un momento complessivo dell'evoluzione dell'uomo e della storia, e non un grado dello spirito o un momento della dialettica spirituale. La poesia ha, quindi, un significato essenzialmente morale e profondamente pedagogico: della pedagogia provvidenziale e non della didattica umana.

Questo risulta, d'altra parte, dal fatto stesso che l'interesse del Vico non è un interesse estetico, ma un interesse storico; e che la filosofia del Vico non è primamente una filosofia dell'arte, ma una filosofia della storia. In tale prospettiva l'arte non è tanto il momento creativo del bello, quanto il momento pedagogico e moralizzatore della storia umana.

Si capisce che, anche sul punto dei presupposti metafisici di questa poetica vichiana, il B. non può condividere nè l'opinione del Croce che vi vede una filosofia dello spirito nè l'opinione degli idealisti che vi vedono una metafisica della mente, anche se egli tragga profitto dalla posizione gentiliana nei riguardi della filosofia dell'arte.

Dell'accurato studio del B. segnaliamo i due paragrafi nei quali, per quanto sommariamente, l'estetica vichiana vien confrontata con quella aristotelica e con quella platonica. Essi fanno parte del capitolo secondo, che tratta dell'estetica vichiana quale risulta dalla *Scienza Nuova*. Un primo capitolo aveva trattato dell'estetica vichiana quale risulta dalle opere precedenti

il capolavoro. Un terzo capitolo — che costituisce il contributo del B. — svolge il tema del « mito come forma aurorale della moralità umana ».

F. Amerio

Paedagogia

Saint Jean Bosco, Textes pédagogiques traduits et présentés par Francis Desramaut, salésien (*Autobiographie - Vie de Michel Magon - Traité sur la Méthode Préventive - De la charité en éducation - Consignes aux Directeurs*), Namur (Belgique), 33, rue E. Cuvelier, Les Editions du Soleil Levant, 1958, pp. 189.

Nella collezione « Les écrits des saints » è apparso, al termine del 1958, questo volumetto che presenta in forma sintetica ed efficace la pedagogia di Don Bosco. Francis Desramaut, con la sua competenza di studioso appassionato delle fonti salesiane, ne ha curato la presentazione, la traduzione dei testi, e, quel che più conta, una scelta intelligente dei medesimi. Secondo lo stile francese, l'autore non si perde in lunghe disamine, ma presenta brevemente e in modo nervoso quello che serve ad illustrare la figura del santo educatore. In una presentazione così accurata, è difficile trovare delle mende, tuttavia noi segnaleremo alcune imperfezioni, se pur lo sono, che testimoniano più che altro l'accuratezza e l'interesse con cui noi abbiamo voluto leggere il volumetto.

Lo studio del Caviglia sulla vita di Magone Michele (nella traduzione il cognome è divenuto Magon) non è solo quello apparso su « Salesianum », ma comprende anche un'introduzione sulle varie edizioni, la presentazione dell'edizione critica, e le note a piè di pagina, che avrebbero potuto essere consultate, e che si trovano ancora nell'archivio della Società Editrice Internazionale, dovendo essere una parte del quinto volume di « Opere e scritti editi ed inediti di Don Bosco nuovamente pubblicati e riveduti secondo le edizioni originali e manoscritti superstiti a cura della Pia Società Salesiana ».

C'è purtroppo da dolersi che un tale volume, già pronto per la stampa, e che comprende le vite di Comollo, Magone e Besucco, rimanga dopo più di venti anni (fu infatti consegnato da Don Caviglia alla S. E. I. nel 1938) ancora tra i manoscritti che attendono una pubblicazione.

Pensiamo poi che il lettore non pratico di geografia piemontese non si faccia una idea chiara della posizione di Carmagnola, in base alle indicazioni che la pongono all'incrocio delle linee ferroviarie di Savona e di Cuneo. Sarebbe stato molto più semplice segnalarne la distanza da Torino, nella direzione di sud-est.

Un'altra osservazione riguarda la scelta dei testi da tradurre. Niente da eccepire su quelli scelti, ma si sarebbe potuto presentare, con grande utilità dei lettori, anche la circolare sui castighi, che forma uno dei più bei commenti alle poche pagine sul Sistema Preventivo.

Ma queste sono piccolezze. Quello invece che vale, è aver messo a disposizione del pubblico francese dei testi pedagogici della massima importanza, e averne curata una traduzione fedele, spigliata e moderna.

E. Valentini

Contributi dell'Istituto di Psicologia (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore), serie XXI. Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1958, pp. 313.

I « contributi » di questa nuova serie rappresentano, come sempre, campi svariati della psicologia. Non è difficile tuttavia individuare alcune direzioni preferite verso cui da tempo — e in particolare, negli ultimi anni — si muove lo sforzo del valoroso gruppo dell'Istituto di Psicologia dell'Università Cattolica, guidato dall'infaticabile suo rettore, Padre Agostino Gemelli. Così la psicologia della percezione (specie visiva), la psicologia sociale e la psicologia dinamica sembrano essere le tre zone di maggiore interessamento da parte dei collaboratori dell'Istituto.

Il volume si apre col testo del discorso

inaugurale del XI Congresso nazionale degli psicologi italiani, tenuto a Milano il 12 aprile 1956 dal P. Gemelli. L'importanza di questo rapporto sta nella precisazione dei compiti dello psicologo nel mondo moderno e nell'indicazione dei requisiti per una adeguata formazione psicologica. Lo stesso P. Gemelli pubblica in seguito due articoli sulla percezione (il secondo in collaborazione con A. Cappellini), dove si riferisce su di una serie di esperienze fatte dagli autori, che riprendono originalmente le classiche esperienze di Michotte sulla percezione della causalità.

Il prof. L. Ancona concorre con sei articoli (di cui due in colaborazione col P. N. Mailloux, dell'Università di Montreal), dove si esprime la sua nota competenza in psicologia sociale e si rivelano i suoi nuovi interessi per la psicologia clinica e dinamica. L'articolo storico-critico su « la dinamica di gruppo e il suo significato nella psicologia sociale contemporanea » contiene delle precisazioni sulle possibilità di applicazione delle leggi della dinamica di gruppo alla educazione e alla « terapeutica sociale » che ci sembrano quanto mai attuali e opportune anche per l'Italia, dove correnti ispirate pedissequamente alla teorica deweyana tendono a ridurre l'educazione a soluzione di problemi di gruppo. Interessante pure, ai fini di una interpretazione più oggettiva di « casi » di gravi difficoltà morali-religiose, lo « studio clinico degli atteggiamenti religiosi », come anche pagine su « la concezione dinamica dell'orientamento professionale », dove è proposto un punto di vista, conseguente ai più recenti risultati della psicologia della personalità, che si prospetta fecondo per la pratica dell'orientamento.

Gli altri contributi di G. Jacone, F. Alberoni, A. Terstenjak, M. Cesa-Bianchi e A. Quadrio, hanno, in genere, carattere più tecnico, di ricerca, con discreta utilizzazione di mezzi statistici.

Nell'insieme, un volume prezioso (e non certo solo per l'alto prezzo a cui viene offerto!).

F. G. Grasso

Nuntia bibliographica

S. Tommaso d'Aquino, *Il maestro*, Estratti dalla *Somma Teologica* e dalle Questioni *De Veritate*, traduzione e commento di Giuseppe Muzio, 2ª ediz., Edizioni Paoline, 1958, pp. 140. L. 300.

È apparsa per i tipi della San Paolo questa seconda edizione del *De Magistro* di S. Tommaso, con la traduzione e il commento di G. Muzio. Il problema dell'insegnamento è centrale in ogni visione filosofica del mondo e del conoscere, ed è per questo che il commentatore l'ha scelto, anche per opporsi a tutta la produzione idealistica che, negli anni precedenti l'ultima guerra, ha imperversato in Italia.

Il Muzio fa precedere ai testi tomistici una trattazione introduttiva del problema, nella quale presenta S. Tommaso, la sua personalità, le sue opere, il suo tempo, poi il nesso che intercorre tra il problema gnoseologico e quello pedagogico secondo le varie soluzioni date dalla filosofia antica, medievale e moderna, e infine il valore della questione tomistica *De Magistro* riallacciantesi a quella svolta da S. Agostino.

Dovendo questo volumetto servire per la scuola, molto opportunamente il Muzio premette al testo di S. Tommaso il sommario dei quattro articoli, in modo da orientare il discepolo nella trattazione stessa.

Presentazione, traduzione e commento sono eccellenti, e l'opera, oggi in cui il problema dell'autoeducazione è tornato in Italia alla ribalta della vita sotto l'influsso remoto dell'idealismo e del liberalismo, è quanto mai opportuna per chiarire idee confuse ed evitare conclusioni errate.

E. V.

Iniziative ed esperienze di contrattacco, Villa Sorriso di Maria, Velate di Varese, Edizione Fac, 1958, pp. 180.

Nella collana delle « Pubblicazioni Fac » si aggiunge come 12° volume questo condensato di esperienza, che può tornare veramente utile a tutti quelli che cercano di attivare le iniziative nell'ambito dell'apostolato parrocchiale.

Molte volte non sono le idee e neppure la buona volontà, che manchino in campo spirituale ed apostolico, è piuttosto una tecnica che fa difetto, una tecnica sufficientemente sviluppata ed esperimentata. Questo e null'altro lo scopo di questo volumetto, che mette a disposizione di tutti le esperienze controllate e coronate da successo di alcuni avanguardisti nel settore dell'apostolato parrocchiale moderno.

E. V.

Xavier De Planol, *Le monde islamique. Essai de Géographie religieuse*, Paris, P. U. F., (Collana « Mythes et Religions »), 1957, pp. 148.

La geografia religiosa è una disciplina che si sta incertamente delineando nel corpo della nuova scienza della sociologia religiosa. Il suo procedere è reso assai lento e rischioso dalla complessità dei fenomeni da studiare, dalla reciprocità di influssi tra elementi biogeografici e religiosi, e dalla tentazione, sempre presente, di ridurre nello schema di leggi biogeografiche il fatto religioso.

Il libretto che presentiamo intende sem-

plicemente fare il punto circa gli studi sulla geografia religiosa dell'Islam, religione con la quale la configurazione biogeografica presenta rapporti evidenti. Dopo avere, nel primo capitolo, descritta la cornice biografica dell'Islam, con particolare riguardo ai problemi dell'urbanesimo, dello sfruttamento della terra e dei pellegrinaggi, l'A. si rivolge al problema particolare del parallelismo tra segregazioni geografiche e sette religiose, per terminare con i fattori geografici dell'espansione dell'Islam.

Per un ulteriore studio dei singoli problemi accennati nel volumetto, l'A. ha raccolto una preziosa e vasta bibliografia ragionata.

A. R.

A. Dauphin-Meunier, *L'Église et les structures économiques du monde*, Paris, Librairie A. Fayard (Collana « Je sais-je crois », Encyclopédie du Catholique au XX^{ème} siècle), 1957, pp. 144. Fr. f. 300.

Nei duemila anni di presenza della Chiesa nel mondo, vari cataclismi economici hanno sconvolto il corso della storia. Davanti a tali crisi, la Chiesa è forse restata muta ed indifferente? Al contrario, sembra che, ricevendo da Cristo stesso la cura dei poveri e degli oppressi, la Chiesa ha dovuto trovarsi automaticamente in opposizione con le differenti strutture economiche, come la schiavitù, le quali più o meno esplicitamente suppongono una differenza essenziale tra due specie di uomini.

Queste verità frammentarie sono, in genere, note a tutti i cristiani, ma dopo che l'economia e le sue dottrine hanno raggiunto il grado di scienza, la Chiesa, attraverso il magistero dei suoi Pontefici, ha essa pure elaborato la sua dottrina economica: non auspicando tale o tal'altra struttura legata ad un determinato momento dell'evoluzione storica, e perciò effimera, ma enucleando principî tratti dall'eterna parola di Dio.

Su questi problemi, che sono entrati a far parte delle categorie secondo la quale l'uomo moderno guarda il mondo, M. Dauphin-Meunier vuol intrattenere i cristiani di oggi; dopo un'esposizione generale e storica, egli presenta i problemi economici essenziali del mondo contemporaneo (relazioni internazionali, commercio mondiale, aiuto ai paesi depressi, ecc.) e le soluzioni auspicate dai Papi.

Questa dottrina pontificia, lo dobbiamo dire, è ancora troppo sconosciuta, donde un pregio anche estrinseco di questo volumetto.

A. R.

Dante Alighieri, *La Divina Commedia*. Parafrasi e note a cura di T. Dragone. Alba, Ed. Paoline, 1958, pp. XXXI-1262, cm. 21×14. L. 2500.

Duplice l'intento del commentatore e dell'editore nel presentare al pubblico italiano questa nuova edizione della Divina Commedia:

1) « *offrire*, in particolar modo alla gioventù studiosa, *un Dante attraente*, facilitandone la lettura e lo studio con una parafrasi abbinata alla cantica, che rendesse intelligibile, con una ben riuscita concatenazione, quanto viene narrato nel Poema » (p. VII); « con un'*abbondanza di note* che s'estende dal chiarire la parola traslata o l'espressione, che Dante ha assunto di peso d'altra lingua, alla precisazione storica circa avvenimenti e personaggi, sfrondandoli di quei sentimenti o risentimenti suggeriti a Dante da spirito di parte, alla messa a punto di concetti filosofici e teologici » (p. VII-VIII); con facile *compendio* all'inizio *e sintesi* riassuntiva al termine *d'ogni canto;* con ben costruiti *indici analitici* al termine del volume;

2) « *mettere in mano ai giovani delle scuole cattoliche un testo più corrispondente a quell'ortodossia della fede che professano, facendo* ravvisare meglio nel nostro Sommo Poeta le verità filosofiche e teologiche le quali, se sotto un aspetto e in parte, sono sapienza di popoli o di uomini grandi, sotto un altro e per altra parte, sono quelle verità che l'uomo deve credere nella vita presente per meritare di vivere e possedere nella futura » (p. VIII).

Per questa dichiarata e precisa finalità didattica e per la riuscita realizzazione edi-

toriale (nitidezza, eleganza ed accuratezza sono caratteristiche spiccatissime nel volume!) l'opera non mancherà certo d'incontrare il più largo favore nelle scolaresche d'Italia.

G. G.

L. Olgiati, *Casa mia! Riflessioni per ragazzi*, Milano, Editrice Ancora, 1957, pp. 146. L. 300.

Il volumetto non piacerà ai ragazzi. Lo gusteranno invece molto i bambini, ricavandone un gran bene. E poichè non c'è da sperare che il bambino si dedichi a letture religiose, vorremmo che il libro non sfuggisse agli educatori, insegnanti, genitori, perchè ne leggano qualche brano ai piccoli. In ogni lettura si ambienta una scena evangelica, si fa parlare Gesù e poi si fanno parlare i bambini. Difficilmente si riuscirebbe meglio a comporre la sostanza dei valori evangelici con il linguaggio semplice e poetico dell'infanzia.

E. Q.

Simon Moser, *Metaphysik einst und jetzt, Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1958, 1 vol. 22×16, pp. 294. DM 18.

Si tratta di una raccolta di saggi, a carattere prevalentemente storico. Di essi i primi sei si riferiscono alla natura della metafisica ed all'impostazione del problema metafisico: ricadono quindi più direttamente sotto il titolo dell'opera. Gli ultimi due invece, che pure occupano circa metà del volume, rimangono piuttosto estranei a tale problema: si riferiscono infatti alla odierna metafisica della natura (pp. 155-230) ed alla metafisica della tecnica (pp. 231-294).

La natura e l'impostazione del problema metafisico vengono studiate dapprima in Aristotele (pp. 1-11), in San Tommaso e in Suarez (pp. 13-32). Si passa successivamente alla filosofia contemporanea, che viene osservata sia da un punto di vista generale (pp. 33-42) sia in alcuni dei suoi rappresentanti, quali la corrente neoscolastica (in particolare J. B. Lotz e B. Welte) (pp. 43-60), N. Hartmann (pp. 61-87) e M. Heidegger (pp. 89-154).

All'interno dei singoli capitoli si ritrova assai spesso quel carattere asistematico che caratterizza la struttura generale dell'opera: più che trattazioni approfondite sull'argomento annunziato, l'Autore propone delle riflessioni a carattere ora storico ora critico, le quali, non essendo situate in una visione d'insieme, prospettano raramente, a nostro avviso, delle soluzioni adeguate. Tuttavia queste riflessioni non mancano di acutezza, e costituiranno un efficace stimolo al ripensamento della complessa problematica affrontata.

G. G.

P. Vittorino Meneghin, O. F. M., *Santa Elisabetta d'Ungheria*, Torino, Marietti, 1958, pp. 158. L. 570.

È un lavoro divulgativo, destinato a persone di media cultura a scopo di edificazione, in cui vengono descritte le principali gesta di Elisabetta d'Ungheria (1207-1231), langravia di Turingia. L'autore ricava le notizie dalle fonti antiche più autorevoli, omette quanto la critica storica ha dimostrato leggendario, riconoscendo che la autentica grandezza della Santa deriva dalle sue eroiche virtù « esuberantemente documentate ». L'ambiente storico — Ungheria e soprattutto il ducato di Turingia ed Assia — in cui svolse la sua attività Santa Elisabetta viene tratteggiato sobriamente, ma con eleganza dal Meneghin. L'esposizione risulta scorrevole ed attraente. In essa le anime pie scorgeranno come nei suoi ventiquattro anni Elisabetta « gusterà gioie umane ineffabili, ma più intense e gradite per lei saranno le gioie che germogliano dal sacrificio, dall'amore del prossimo, dalla unione con Dio e dalle dolci estasi che la rapiranno e le faranno disprezzare quanto di umano avrebbe potuto arrestare, o almeno inceppare, il suo slancio verso le cose celesti, o rendere meno spedito il suo celere cammino nella via della santità » (p. 14).

A. F.

IGNATIUS ORTIZ DE URBINA, S. J. *Patrologia Syriaca*. Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1958, pp. 250, L. 3500.

Il compendio ha come fondamento l'opera di A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, quella più vecchia di R. DUVAL, *La littérature syriaque*, e il compendio di W. WRIGHT, *A short History of syriac Literature*.

Nell'*introduzione* (pp. 13-29) l'autore dà notizie sintetiche sull'inizio del cristianesimo nell'Osrhoene e in Persia, sulla lingua siriaca, manoscritti, iscrizioni, fonti. Segue una bibliografia generale aggiornata: trattati sui padri siri, edizioni, teologia, liturgia, diritto archeologia ed arte.

La trattazione è divisa in cinque parti: I. *Padri e scrittori ortodossi* (pp. 33-103); II. *Teologi nestoriani* (pp. 107-143); III. *Teologi monofisiti* (pp. 147-176); IV. *Opere storiche anonime* (pp. 179-198); V. *Scrittori siri dell'epoca postpatristica e versioni* (pp. 201-234).

Per gli scrittori principali la trattazione si articola in paragrafi: presentazione della figura e sua importanza, vita, scritti distinti nei vari generi, dottrina. Ad ogni paragrafo segue una bibliografia scelta e aggiornata, che costituisce un notevole pregio del volume. Lo svolgimento è sintetico, succoso e chiaro in un latino piano e corretto.

Il bel manuale si affianca a quello dell'Altaner per la patrologia greca e latina, e sarà un valido strumento per coloro che vorranno essere iniziati allo studio della patrologia siriaca.

G. B.

Termine e concetto di costume, a cura del Centro Internazionale delle Arti e del Costume, Brescia, Morcelliana, 1957, pp. 200.

Il volume contiene le relazioni del secondo Convegno svoltosi a Venezia alla fine di settembre 1956, per iniziativa del Centro Internazionale delle Arti e del Costume. Hanno parlato PAOLO MARINOTTI (*Uomo - Costume - Centro*), PAOLO FILIASI CARCANO (*Sopra la nozione generale di costume nei suoi rapporti coll'esigenza della comunicazione*), ENRICO CASTELLI GATTINARA (*Fenomenologia della testimonianza*), FELICE BALBO (*Il piccolo gruppo di lavoro e la sua funzione nella grande organizzazione*), MARIO APPOLLONIO (*La componente estetica del costume*), GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS (*Cinema - Educazione - Costume*).

In questi studi di carattere sommario e generico, presentati spesso in un « costume » linguistico inafferrabile, si elencano problemi, più che non soluzioni. Esprime bene il tono del convegno G. Flores D'Arcais nella conclusione: « ... a un desiderio, a un tentativo, a cui noi forse saremmo portati, di formula definitoria e classificatoria, si oppone proprio il senso vivo dei problemi emersi in questi giorni, cosicchè nel momento stesso in cui noi fossimo portati a dire qualche cosa, saremmo immediatamente anche portati a riaprire quella chiusura a cui giungessimo » (p. 196).

Questo « costume » problematico si giustifica appieno?

Ci sembra piuttosto che « il problema che oggi si impone [sia]... di ricercare che queste analisi dei singoli settori si compiano, e *si compiano con il maggiore rigore scientifico* (sottolineatura nostra); si compiano con l'analisi più approfondita e più completa di tutti gli elementi... » (p. 198), onde approdare ad un po' di certezza!

E. Q.

B. DE MARIA - G. PERICO, *Il problema dei trapianti umani*. Roma, Editrice Studium, 1958, pp. 74. L. 300.

Il libretto (che s'inserisce come n. 57 nell'ormai nota « Universale Studium ») pur nella sua ridottissima mole, riassume bene, in forma nitida e scientificamente precisa, la delicata ed attuale questione, nei suoi tre aspetti: medico, giuridico, morale.

Per chi ha possibilità di attingere ai numerosi studi e riviste specializzate quanto concerne gli aspetti morali del problema saranno particolarmente gradite le pagine

dedicate all'aspetto medico ed a quello giuridico (limitatamente, tuttavia, alla legislazione italiana in materia).

Circa i prelievi mutilatori da vivente per trapianto omoplastico, viene qui sostanzialmente difesa l'opinione tradizionale che ne afferma l'illiceità, pur senza indulgere ad intemperanze polemiche e ad apprezzamenti offensivi nei riguardi di chi ha creduto di poter proporre e difendere diversa sentenza.

G. U.

Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII, vol. XIX. Diciannovesimo anno di pontificato, 2 marzo 1957-1° marzo 1958, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1958, pp. XIV-907.

È il nuovo atteso volume della provvida e lunga Collana, che raccoglie la salutare parola del Supremo Maestro, a luce ed a bene di tutta l'umanità, che guarda sempre più intensamente al soglio di Pietro per averne guida e conforto.

Sono oltre 900 pagine, che contengono ben 117 documenti, nei quali l'insegnamento del Vicario di Cristo viene impartito alle più disparate classi di persone e nelle circostanze più varie della vita moderna.

Il prezioso volume permetterà a molti di rileggere e meditare in modo più riposato l'alto insegnamento, il quale ripete agli uomini d'oggi la verità del Verbo che illumina ogni uomo che viene in questo mondo.

D. B.

F. M. Cappello, P. Felici, E. Lio, P. Lumbreras, P. Palazzini, I. Visser, *Casus Conscientiae*, III: *De iustitia et iure singulares modernaeque quaestiones*. Curante P. Palazzini. Romae, Officium libri catholici, 1958, pp. 109.

Analogamente ai due che l'hanno preceduto, dedicati al Matrimonio e alle Censure, il volumetto raccoglie le soluzioni dei casi proposti a Roma, nelle adunanze della Pia Unione di S. Paolo Apostolo, tra il novembre del 1955 ed il giugno del 1956.

Il tenore dei casi tiene fede al titolo generale che li riunisce. Si tratta, infatti: I) *De testamento invalido ex iure civili;* II) *De solutione debiti; III) De usura;* IV) *De radice restitutionis;* V) *De vitae assecuratione;* VI) *De assecuratione inservientium ecclesiarum;* VII) *De dominorum obligationibus;* VIII) *De officiis pharmacopolarum;* IX) *De obligationibus rei, testium ac iudicis; X) De cooperatione ad malum;* XI) *De lusoriis corporis exercitiis periculosis;* XII) *De secreto commisso.*

Le soluzioni, sempre accurate, sono talora particolarmente ampie, quasi a guisa di piccoli studi.

Unico neo vistoso: gli errori di stampa, che sono decisamente troppi!

G. U.

M. Curran, S. D. B. - L. Del Col, S. D. B. *The Holy Scriptures in Japan*, Tokyo (Salesian Press), 1958, pp. 26, 8 tav.

Questa pubblicazione bilingue (giapponese ed inglese), dopo una breve storia del lavoro dei cattolici per diffondere la Sacra Scrittura in lingua giapponese (pp. 1-8), si occupa principalmente dell'opera svolta in questo campo dal confratello degli Autori, D. Federico Barbaro, S.D.B. A lui si deve, in effetti, la prima versione integrale del Nuovo Testamento in lingua parlata (*kōgo*). La lingua letteraria (*bungo*), dopo i recenti eventi bellici e politici, sta cadendo rapidamente in disuso. Il successo dell'iniziativa si può rilevare notando un solo fatto: dal 1953 sono stati venduti ben 150.000 esemplari dell'opera, mentre i cattolici giapponesi non raggiungono il doppio di questa cifra. Nell'autunno scorso (1957) D. F. Barbaro ha pubblicato una nuova versione del N. T., interamente riveduta, tenendo conto degli ultimi sviluppi linguistici e delle osservazioni fatte alla precedente. Poichè manca

ancora una versione integrale cattolica del Vecchio Testamento, egli è stato incoraggiato dall'esito della prima impresa a intraprendere anche questo lavoro, e vi sta attendendo da oltre un anno.

N. L.

H. Höpfl, O. S. B., *Introductio generalis in Sacram Scripturam.* Editio sexta... quam curavit P. L. Leloir, O. S. B., Neapoli (D'Auria), Romae (Arnodo), 1958, pp. XXIX-582. L. 2500.

È una nuova edizione della classica *Introductio* dell'Höpfl. Riproduce essenzialmente l'edizione precedente. L'opera del revisore si è rivolta soprattutto alle note bibliografiche, le quali sono state alleggerite (con troppa sistematicità, a nostro giudizio) delle indicazioni riguardanti gli scritti più antichi, e sono state aggiornate al 1957. Si è voluto accennare anche alle scoperte di Qumran. L'esiguità delle notizie (pp. 216-218) ci sembra davvero esagerata. È augurabile che venga riparata nell'eventuale revisione delle Introduzioni speciali.

N. L.

V. Jacques e Collaboratori, *La Bibbia e il Prete,* Brescia (Morcelliana), pp. 299. L. 1000.

La Morcelliana ha voluto curare la versione italiana degli atti di un incontro fra sacerdoti avvenuto a Beauraing (Belgio) nell'agosto-settembre 1949. Sono dieci conferenze, tenute da alcuni fra gli studiosi cattolici più in vista (L. Cerfaux, P. Samain, J. Giblet, R. Poelman, A. Zech, J. Laloux, Ch. Moeller, G. Thils, H. Houssiau, A. Kesch). Nell'attuale risveglio biblico l'idea di farla conoscere anche al clero italiano è certo commendevole. Ci pare tuttavia che alcuni accenni d'ambiente tipicamente belga potessero venire utilmente omessi, oppure adattati. Così, per es., non capiamo perchè a p. 13 nota 10 si rimandi alla versione francese dell'Enciclica « Spiritus Paraclitus ».

N. L.

C. Charlier, *La lettura cristiana della Bibbia* (« Biblica », 1), Roma, Ed. Paoline, 1956, pp. 324. L. 600.

La direzione della collana « Biblica » delle benemerite Edizioni Paoline ha voluto includervi, come primo volume, questa versione dal francese. L'opera è nota, e si raccomanda soprattutto per i capitoli di sintesi dottrinale. Il traduttore poteva forse addolcire certe affermazioni sommarie o inesatte. Per es., è ottimistica e semplicistica la sintesi di p. 25 sulle concordanze fra cattolici e protestanti nella valutazione della Bibbia. Se, per accennare un fatto, il citato O. Cullmann arriva a certe conclusioni che sembrano avere colore cattolico, restano però le sue premesse; e, come si sa, *ex falso sequitur quodlibet.* Ancora: si poteva aggiornare l'accenno ai testi di Qumran, fatto solo di sfuggita a p. 53. A p. 55 si afferma che una sola delle versioni antiche (quella di Gerolamo) è stata fatta sull'ebraico; mentre si sa che anche la Siro-Pescitta fu originariamente condotta sul testo ispirato.

Ma soprattutto vorremmo osservare che l'opera del traduttore lascia parecchio a desiderare dal punto di vista linguistico. Per es. « et pourtant » (« e tuttavia », « e ciononpertanto ») è sistematicamente tradotto « e pertanto ». Numerosi sono i francesismi sintattici (« interessarsi a qualcosa », « vecchio di tanti secoli », ecc.). Parecchie le sviste: Abramo anzichè « arameo » è detto « aramaico » (p. 49); il titolo dell'opera del celebre col. Lawrence viene citato in francese (p. 68); il nome del padre di Abramo è trascritto « Terac » (pp. 75-76), ecc.; la « terra di Gessen » (o Goshen) diventa « terra di Gessur » (p. 79); « Saul viene ucciso » nella battaglia di Gelboe (p. 88); « Sambasar » invece che Shesbassar (p. 91); il Tempio è ricostruito nel 526, anzichè nel 516 (*ivi*); ecc. Parte

di questi errori saranno imputabili al tipografo. Ma è un peccato che un'opera, tanto bella in sè, ne sia deturpata.

N. L.

L. Maiocco, S. J., *Santo Fallito, psicologia ascetica della santità,* Torino, Società Editrice Internazionale, 1956, pp. VII-481. L. 1500.

Uno studio della psicologia della santità, che si propone di rispondere alle assillanti domande: « *Si può sapere quale realtà concreta, precisa e raggiungibile corrisponda alle parole: spirito interiore e ardore di carità?* »; « *In pratica come devono essere e muoversi i nostri affetti e sentimenti per essere santi?* »; « *Dobbiamo farci santi o lasciarci santificare?* »; « *Quale il battito specifico del cuore dei Santi?* », è certamente del massimo interesse.

A questi problemi, troppo spesso toccati quasi di passaggio, talora ignorati in pieno, il presente libro vorrebbe dare una risposta; libro che della vocazione alla perfezione e della corrispondenza ad essa ricostruisce l'intima psicologia scrutando l'opera soprannaturalizzatrice della grazia attraverso le oscurità luminose della pura fede e i crocifiggimenti estasianti del puro amore.

L'autore offre infatti luminose pagine, calde di ottimismo e di entusiasmo, nelle quali la vocazione alla santità, propria di tutti i cristiani, viene considerata nelle sue intime esigenze e nella sua progressiva realizzazione, attraverso alla pratica delle virtù cristiane e della vita interiore, che conduce al superamento degli inevitabili ostacoli interni ed esterni, i quali tarpano lo slancio dell'anima verso le altezze.

Ogni anima, pensosa dei suoi eterni destini, troverà in questo libro alimento al fervore e stimolo a riprendere il cammino nelle luminose vie dello spirito.

D. B.

E. Zolli, *Guida all'Antico e Nuovo Testamento* (Serie « Saper tutto », 78-79), Milano, Ed. Garzanti, 1956, pp. 225. L. 300.

È l'ultimo lavoro del compianto Maestro. Pur coprendo tutto il vastissimo campo con la brevità che può essere richiesta in un libro d'indole divulgativa, risente fortemente della personalità dell'Autore e dei suoi interessi spirituali. Non si tratta infatti soltanto di un'arida introduzione, ma di una vera « guida »: si veda, per es., l'introduzione alla Lettera ai Romani (pp. 172-180).

Naturalmente l'A. ha dovuto fare una scelta del materiale trattato. Essa sarà talora discutibile. Si potrà discutere, per es., perchè, mentre dà uno sviluppo notevole alla storia del canone del Vecchio Testamento (pp. 12-27), accenni appena alla questione sinottica (p. 155). Crediamo che il libro vada letto non solo come testo erudito (sia pure a carattere divulgativo), ma anche come documento d'anima.

N. L.

J. Guillet, *Temi biblici,* Milano (Vita e Pensiero), 1956, pp. X-386. L. 1200.

Un'opera che si preoccupa soprattutto dell'aspetto dottrinale del Vecchio Testamento è sempre salutata con soddisfazione da chi riflette come le discussioni sulla « questione biblica » abbiano spesso oscurato questo, che senza dubbio è il lato essenziale della Sacra Scrittura. L'opera del P. Guillet, pur essendo frammentaria (come lo stesso Autore avverte nella Prefazione), ha il vantaggio di proporre temi e di aprire prospettive quanto mai feconde per la conoscenza del Vecchio e del Nuovo Testamento.

L'edizione italiana è preceduta da una giudiziosa prefazione di Mons. E. Galbiati, intesa ad avviare il lettore alla conoscenza dei concetti di ispirazione biblica e di progressività della Rivelazione, che sono presupposti indispensabili all'intendimento del libro.

N. L.

ALESSANDRO ASPESI, *Nei misteriosi meandri della storia*, Torino, S. E. I., 1958, pp. 113 e Indice. L. 400.

Un piccolo libriccino che desidera iniziare i lettori curiosi alle « soluzioni » che pretende di dare alle strane somiglianze e corrispondenze, che talvolta si riscontrano nella storia, l'arte cabalistica, chiamando magari in aiuto anche l'Apocalisse.

L'autore ci confida che è stato sorpreso e impressionato da alcuni esempi; « quelli citati mi sono balzati all'attenzione, così, durante le mie scorribande disordinate e senza meta nei meandri della storia » (p. 64). Pur protestando che « nessuna teoria è possibile creare in proposito » (p. 43), sembra però che l'autore vi prenda gusto nel sommare i numeri del regno, dell'anno di nascita, del matrimonio dei grandi personaggi storici, addizionandovi magari anche l'anno di nascita della moglie, se occorre (!), per trovare il loro numero fatale. « Che un numero arcano, non dico presiedesse, ma accompagnasse la vita e le vicende di uomini di primo piano nella storia di una nazione », conclude l'autore, « mi pare che non si possa escludere » (p. 63).

Divertenti sono pure le applicazioni del numero apocalittico « 666 », che dovrebbe portare l'Anticristo, al nome di alcuni personaggi storici. Vi entra, p. es., la buonanima di Benito Mussolini e del Führer; per esattezza, nel calcolo di quest'ultimo non venne compresa la prima lettera « D » dell'articolo « Der » Führer (!), che aumenterebbe la cifra così a 670 (p. 103). Con calcoli simili viene disturbata anche l'ombra di Napoleone, morto in pace con la Chiesa. L'autore, purtroppo, limita le sue ricerche solo ai tempi moderni; eppure anche per i tempi precedenti con un po' di buona volontà, qualche Anticristo lo si troverebbe! Attenendoci appunto ai numeri, che « accompagnano la vita e le vicende degli uomini » (cfr. p. 63), tra il numero delle bestie apocalittiche entrerebbe p. es. benissimo anche il nome di... Augusto, o del poeta Orazio (facendo le consuete abbreviazioni) e, fatti bene i calcoli, vi starebbe anche... S. Tommaso, oppure, per i tempi modernissimi, niente meno che... il generale Eisenhower!

Ad ogni modo, conveniamo coll'autore che « concludere questo lavoro non è facile » (p. 103), almeno date le premesse! Ci auguriamo solo che la nuova edizione, che intraprenderà la benemerita S. E. I., aggiunga alla cabalistica anche qualche parola sulla interpretazione cristiana della storia, sia pure in modo divulgativo, che potrebbe non solo « rasserenare » (divertire), ma anche « illuminare »!

O. P.

Opera accepta

ALAMEDA SANTIAGO, O. S. B., *Maria Segunda Eva*. Tratado teológico biográfico sobre la Santísima Virgen. Madrid, Ed. Estibaliz. Distribución exclusiva : Euramerica, S. A., 1956, pp. LXI-680.

Amore (*L'*) *del prossimo*, a cura di specialisti. Collana « Catholica », 15. Alba, Ed. Paoline, 1958, pp. 302.

Annali della Facoltà di Agraria. Serie VI : gennaio 1958, fasc. I. Pubbl. dell'Univ. Cattolica del S. Cuore, nuova serie, vol. LXV. Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1958, pp. 152, L. 2000.

Apocalisse (*L'*) *di San Giovanni* (*L'Apocalypse de Saint Jean*, Beauchesne & Fils, Paris). Commento di Giuseppe Bonsirven, S. J. Roma, Ed. Studium, 1958, pp. 330, L. 1500.

ARINTERO FR. JUAN G., O. P., *L'evoluzione mistica. La vita di grazia nello sviluppo e vitalità della Chiesa*. Torino, S. E. I., 1958, pp. 450, L. 1500.

ASCH SOLOMON E., *Psicologia sociale* (*Social psychology*, Prentice-Hall, Inc., New York, 1955). Trad. di Pier G. Grasso. Collana « Psicologia e Vita », 24. Torino, S. E. I., 1958, pp. 766, L. 2500.

ASPESI ALESSANDRO, *Nei misteriosi meandri della storia*. Torino, S. E. I., 1958, pp. 117, Lire 400.

BARTH KARL, *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*. Traduction français de Jean Carrère. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, pp. 160, Fr. sv. 8,85.

BERGOUNIOUX F.-M.-GOETZ JOSEPH, S. J., *Les Religions des préhistoriques et des primitifs*. Encycl. du cath. au XX^{ème} siècle : « Je sais - je crois », 140. Paris, Ed. Fayard, 1958, pp. 122, Frs. 350.

BONGIOANNI M. FAUSTO, *Evidenza dell'uomo nel lavoro*. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia, 11, Milano, Ed. Marzorati, 1958, pp. 227.

BRUGGER WALTER, S. J., *Diccionario de filosofía*. Redactado con la colaboración de los profesores del Colegio Berchmans de Pullach (Munich) y otros profesores. (Philosophisches Woerterbuch, 6. ed., 1957, Herder, Friburg i. Bresgau). 2ª ed. ampliada. Barcelona, Ed. Herder, 1958, pp. 626.

CALMEL R.-TH., *École chrétienne renouvelée* (*L'éducation des filles*). Paris, Ed. Téqui, 1958, pp. 202, Frs. 800.

CALÒ-CAPOCACCIA-FABBRETTI-GIORDANI-MEDI-PALAZZINI, *L'odio e l'amore*. Roma, Ed. Studium Christi, 1958, pp. 177, L. 1400.

Casus conscientiae. III : *De iustitia et iure. Singulares modernaeque quaestiones*. Curante P. Palazzini. Roma, Officium Libri Catholici, 1958, pp. 107.

Catalogo Generale del Libro Cattolico in Italia. 1958, Unione Editori Cattolici Italiani.

Catholicisme anglais. Autori vari. Coll. « Rencontres », 53. Paris, Ed. du Cerf, 1958, pp. 455.

CATURELLI ALBERTO, *El filosofar como decisión y compromiso.* Cordoba (Argentina), Imprenta de la Universidad, 1958, pp. 104.

--- *Donoso Cortes. Ensayo sobre su filosofía de la História.* Cordoba (Argentina), Imprenta de la Universidad, 1958, pp. 220.

CENCILLO Dr. LUIS, S. J., *Hyle. La materia en el corpus aristotelicum.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto « Luis Vives ». Madrid, 1958, pp. 197, Ptas. 60.

CHAUCHARD Dr. PAUL, *La science détruit-elle la Religion?* Encycl. du cath. au XX^ème siècle : « Je sais - je crois », 91. Paris, Ed. Fayard, 1958, pp. 136, Frs. 350.

CHELINI JEAN, *La ville et l'église. Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse urbaine.* Paris, Ed. du Cerf, 1958, pp. 364.

Christus victor mortis. Autori vari. Terza Settimana Teologica, 23-27 sett. 1957. Roma, Libr. ed. Univers. Gregoriana, 1958, pp. 324.

COGNET LOUIS, *De la dévotion moderne à la spiritualité française.* Encycl. du cath. au XX^ème siècle : « Je sais - je crois », 41. Paris, Ed. Fayard, 1958, pp. 121, Frs. 350.

Contributi dell'Istituto di Psicologia. Serie XXI. Autori vari. Pubbl. dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Nuova serie, vol. LXIV. Milano. Ed. Vita e Pensiero, 1958, pp. 314. L. 5000.

CULLMANN OSCAR, *Catholiques et Protestants. Un projet de solidarité chrétienne.* Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1958, pp. 70, Fr. sv. 2,85.

DANEMARIE JEANNE, *Histoire du Culte de la Sainte Vierge.* Encycl. du cath. au XX^ème siècle : « Je sais - je crois », 45. Paris, Ed. Fayard, 1958, pp. 122, Frs. 350.

DANIÉLOU JEAN, S. J., *Bibbia e Liturgia* (Bible et liturgie, Ed. du Cerf, Paris, 1951). La teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa. Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1958, pp. 470, L. 2000.

DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia,* Parafrasi e note a cura di T. Dragone. Alba, Ed. Paoline, 1958, pp. 1262, L. 2500.

DE BAZELAIRE Mons. LOUIS-MARIE, *Les Laïcs aussi sont l'Église.* Encycl. du cath. au XX^ème siècle : « Je sais - je crois », 86. Paris, Ed. Fayard, 1958, pp. 159, Frs. 350.

XVI Semana Española de Teología (17-22 sept. 1956). Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica. Otros estudios. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto « Francisco Suarez », 1957, pp. 584.

DE FABRÈGUES JEAN, *Le Mariage Chrétien.* Encycl. du cath. au XX^ème siècle : « Je sais - je crois », 54. Paris, Ed. Fayard, 1958, pp. 113, Frs. 350.

DE MARIA B. - G. PERICO, *Il problema dei trapianti umani.* Roma, Universale Studium, 1958, pp. 74, L. 300.

Deviazione (La) dal biotipo di Pende nei senza tonsille. Appendice alla relazione, presentata al 1° Congresso dell'Accademia Italiana di medicina omeopatica. Roma, 27-30 sett. 1957. Roma, Ist. di Genetica e Gemellologia « G. Mendel », 1958, pp. 48.

Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII. Vol. XIX. Diciannovesimo anno di pontificato : 2 marzo 1957 - 1° marzo 1958. Vaticano, Poliglotta, 1958, pp. 906, L. 3000.

Enciclopedia sociale. I : *Introduzione ai problemi sociali,* a cura di Aldo Ellena. Collana « Multiformis Sapientia », 11. Alba, Ed. Paoline, 1958, pp. 1366, L. 5000.

FORNARI VITO, *Il dominatore dei secoli*. Collana « Dimensioni dello spirito », 15. Alba, Ed. Paoline, 1958, pp. 501, L. 1500.

GARRONE, Mons., *L'Action catholique*. Encycl. du cath. au XX^ème siècle : « Je sais - je crois », 102. Paris, Ed. Fayard, 1958, pp. 127, Frs. 350.

GIARDINI P. FABIO, O. P., *La dottrina spirituale di Sant'Antonio Abate e di Ammonas nelle loro Lettere*. Contributi allo studio della spiritualità dei Padri del Deserto. Firenze, Libr. Ed. Fiorentina, 1957, pp. 31, L. 220.

HENZE M. CLEMENTE, C. SS. R., *La Madonnina miracolosa di Angri*. Angri (Salerno), Ed. L'Opera della Madonnina, 1958, pp. 48.

HUGHES PHILIP, *Síntesis de historia de la Iglesia*. (*A popular History of the Catholic Church*, 9. ed. Burns, Oates & Washbourne, London). Barcelona, Ed. Herder, 1958, pp. 370.

Iniziative ed esperienze di contrattacco. FAC. Per un mondo migliore. Velate di Varese, Ed. F.A.C., 1958, pp. 180, L. 500.

JEAN MICHEL Chanoine, *La Loi, la Faute, le Pardon*. Encycl. du cath. au XX^ème siècle : « Je sais - je crois », 51. Paris, Ed. Fayard, 1958, pp. 126, Frs. 350.

JERPHAGNON LUCIEN, *Servitude de la Liberté?* Encycl. du cath. au XX^ème siècle : « Je sais - je crois », 22. Paris, Ed. Fayard, 1958, pp. 124, Frs. 350.

JUAN DE TORQUEMADA, O. P., *Symbolum pro informatione manicheorum* (*El Bogomilismo en Bosnia*). Burgos, Seminario Metropolitano de Burgos, 1958, pp. 222.

JUNGMANN J. A., *La celebrazione liturgica. Struttura, leggi e storia della liturgia*. Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1958, pp. 115, L. 400.

KOROSAK BRUNO, O. F. M., *Doctrina de Immaculata B. V. Mariae Conceptione apud auctores Ordinis Fratrum Minorum qui Concilio Tridentino interfuerunt*. Roma, Academia Mariana Internationalis, 1958, pp. 144.

KOUZNIETSOFF, *L'Étoile dans le brouillard* (*Prodolgénié Leguendy*). Paris, Ed. Vitte, 1958, pp. 344, Frs. 840.

LANZ M. ARNALDO, S. J., *Lineamenti di ascetica e mistica*. Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1958, pp. 243, L. 800.

LEFEBVRE Dom GASPAR, O. S. B., *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie*. Encycl. du cath. au XX^ème siècle : « Je sais - je crois », 107. Paris, Ed. Fayard, 1958, pp. 125, Frs. 350.

Leggenda (*La*) *francescana*. A cura di ALESSANDRO MASSERON. Trad. di Elena Contucci Quintani. Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1958, pp. XXXV-363, L. 1400.

LESAGE ROBERT, *Objets et habits liturgiques*. Encycl. du cath. au XX^ème siècle : « Je sais - je crois », 113. Paris, Ed. Fayard, 1958, pp. 124, Frs. 350.

LLAMERA BONIFACIO, O. P., *Teologia di San Giuseppe* (*Teología de San José*, La Ed. Católica, Madrid, 1953). Alba, Ed. Paoline, 1958, pp. 345, L. 1500.

LOPEZ Fr. RAYMUNDUS, O. F. M., *De probatione obitus alterius coniugis in ordine ad novum matrimonium ineundum*. Napoli, C.A.M., 1958, pp. 254.

LORTZ JOSEPH, *Un santo unico* (*Der unvergleichliche Heilige*, Patmos-Verlag, Düsseldorf). Collana « Dimensioni dello spirito ». Alba, Ed. Paoline, 1958, pp. 160, L. 700.

— *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*. Trad. it. ampiamente riveduta da Boris Ulianich. Alba, Ed. Paoline, 1958, pp. XVI-484, L. 2200.

LUCIANI ALBINO, *L'origine dell'anima umana secondo A. Rosmini*. Esposizione e critica. 2ª ed. Padova, Gregoriana Editrice, 1958, pp. 152, L. 1200.

Lui e io. Conversazioni spirituali (*Lui et moi*, Beauchesne & Fils). Vol. III e IV. Torino, Marietti - Milano, Massimo, 1958, pp. compless. 175 e 177, a L. 500.

MALO ADRIEN, O. F. M., *Pour le centenaire de Lourdes.* Tournée au Canada du T.R.P. C. Balic, Ofm. 7-30 sept. 1957. Montréal, 1958, pp. 117.

MARTINEZ G. FIDEL, *Estudios teológicos en torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma.* Oña, Sociedad Internacional Fr. Suarez, 1953, pp. 141.

MAUSBACH GIUSEPPE, *Teologia Morale.* Vol. III: *La morale speciale. I doveri morali della vita terrena. Dottrina morale dell'apostolato per l'avvento del Regno di Dio nella Chiesa e nel mondo.* Ed. riveduta e rielaborata da G. Ermecke. 2ª ed. Alba, Ed. Paoline, 1958, pp. 396, L. 1500.

MENEGHIN P. VITTORIO, O. F. M., *Santa Elisabetta d'Ungheria, la consolatrice.* Roma, Commissariato Generale T.O.F., 1958, pp. 156, L. 570.

OTTO LUDWIG, *Manual de teología dogmática.* Coll. « Biblioteca Herder ». Sección de teología y filosofía. Vol. 29. Barcelona, Ed. Herder, 1958, pp. 750.

PAPÁSOGLI GIORGIO-TADDEI TELIO, *Annibale Maria di Francia.* Torino, Ed. Marietti, 1958, pp. 420, L. 1800.

PAVAN PIETRO, *La democrazia e le sue ragioni.* Roma, Univ. Studium, 1958, pp. 232, L. 300.

PEREGO ANGELO, S. J., *L'etica della situazione.* Coll. « Orientamenti e contributi », 15. Roma, Ed. « La Civiltà Cattolica », 1958, pp. 184, L. 600.

PILLA D. EUGENIO, *S. Lorenzo Martire.* Bari, Ed. Paoline, 1958, pp. 199, L. 250.

Problemi pratici intorno alla vocazione. Numero speciale della « Rivista di Ascetica e Mistica ». Firenze, Libr. Ed. Fiorentina, 1958, pp. 144, L. 440.

RASTELLO FRANCESCO, *Seguendo il Sistema Preventivo. Brevi note di commento alle norme di Don Bosco per le Novizie delle Figlie di M. A.* Torino, Scuola Tipogr. Privata, 1958, pp. 98.

RAYANNA PUTHOTA, S. J., *De Constitutione S. Pii Papae V.*, « Romani Pontificis » 2. Augusti 1571 (Can. 1125). Neapoli, M. D'Auria, 1958, pp. 118, L. 1250.

ROBERTUS P. A S. TERESIA A JESU INFANTE, O. C.D., *De habitibus animam Trinitati assimilantibus et unientibus.* Roma, « Angelicum », 1958, pp. 122.

ROSSETTI P. FELICE, Min. Conv., *Alla tomba di S. Francesco d'Assisi.* Torino, S.E.I., 1957, pp. 264.

SANCHEZ DE LA TORRE ANGEL, *Los comienzos del subjetivismo jurídico en la cultura europea.* Publicado en la « Revista General de Legislación y Jurisprudencia » — Mayo-Junio de 1958. Instituto Editorial Reus, Madrid, 1958, pp. 101, Ptas 50.

SCHMAUS MICHAEL, *Essenza del cristianesimo* (*Vom Wessen des Christentums*, Buck, Kunstverlag, Ettal). Collana « Catholica », 14. Alba, Ed. Paoline, 1958, pp. 306, L. 1400.

SEROUET PIERRE, *De la vie dévote à la vie mystique.* Paris, Desclée de Brouwer, 1958, pp. 450, Frs. 1500.

SIEGMUND GEORG, *Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert.* Berlin, Morus-Verlag, 1958, pp. 160, DM 7.80.

Simbolo (Il). Vol. XV: *Credo nello Spirito Santo.* Lezioni tenute in Assisi al XV corso di studi cristiani. Assisi, Ed. Pro Civitate Christiana, 1958, pp. 187, L. 700.

THURNEYSEN ED., *Doctrine de la cure d'âme.* Trad. de l'allemand. Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1958, pp. 257, Fr. sv. 14.

Tommaso da Kempis, *L'Imitazione di Cristo.* Trad. di Carlo Rossi. Assisi, Ed. Pro Civitate Christiana, 1958, pp. 389, L. 500.

Torella Cascante Ramón, *Lo Humano y lo Divino en la Iglesia. Aspectos del Reformismo católico contemporaneo.* Roma, Libr. Ed. Univ. Gregoriana, 1958, pp. 135, L. 800.

Umberto P. Degl'Innocenti, O. P., *Cristo nella Teologia di S. Tommaso.* Piccola biblioteca teol., 4. Rovigo, Ist. Arti Graf. 1958, pp. 159, L. 500.

Valentino D., *La castità cristiana è amore.* Per sacerdoti e per sposi cristiani. Velate di Varese, Ed. F.A.C., 1958, pp. 270, L. 1200.

Vangelo (Il) unificato e tradotto dai testi originali. Realizzazione di Pietro Vanetti, S. J., 3ª ed. Venezia, Ed. Missioni, 1958, pp. 445, L. 500.

Zedda Silverio, S. J., *Prima lettura di San Paolo.* I: *Introduzione, Lettere della prigionia;* II: *Lettere ai Tessalonicesi, Prima ai Corinti, Galati, Romani,* 2ª ed. Torino, Tecnograph, 1958, pp. 215 e 322, L. 1500 e 1800.

Ziccardi P. Angelo, S. J., *Maria Santissima Madre e Regina.* Novena predicata. Casale Monferrato, Propaganda Mariana — Casa missione, 1957, pp. 104, L. 150.

Zsolt Aradi, *I papi* (*The popes. The History of how they are chose, elected and crowned,* Farrar, Straus and Cudahy, New York, 1955). Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1958, pp. 205, L. 1300.

Xiberta Bartholomaeus, O. Carm., *Enchiridion de Verbo Incarnato. Fontes quos ad studia theologica collegit.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1957, pp. 810.